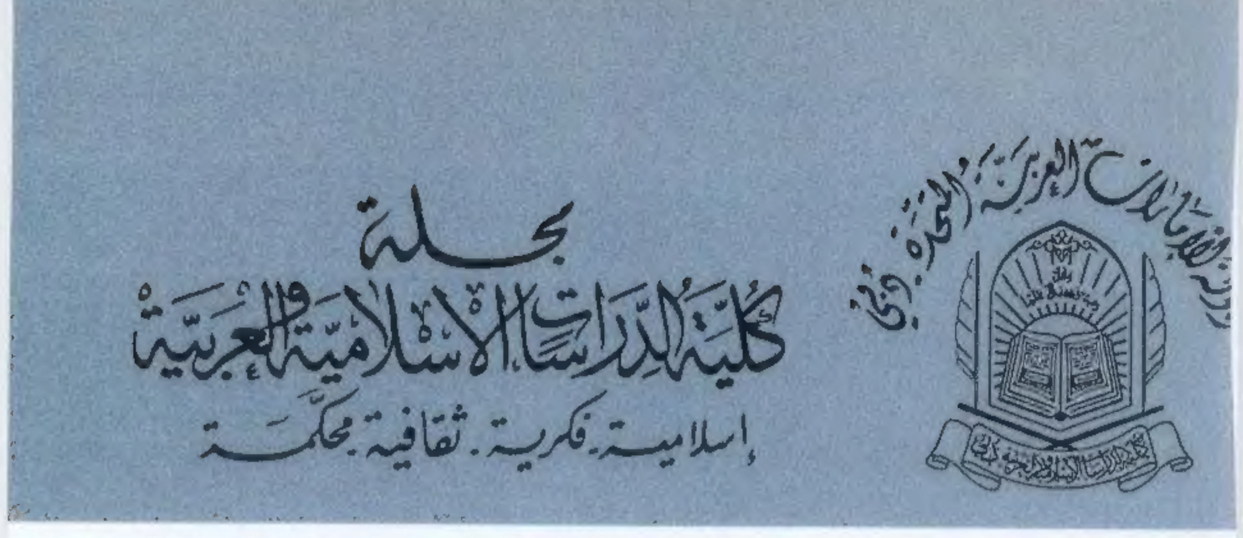
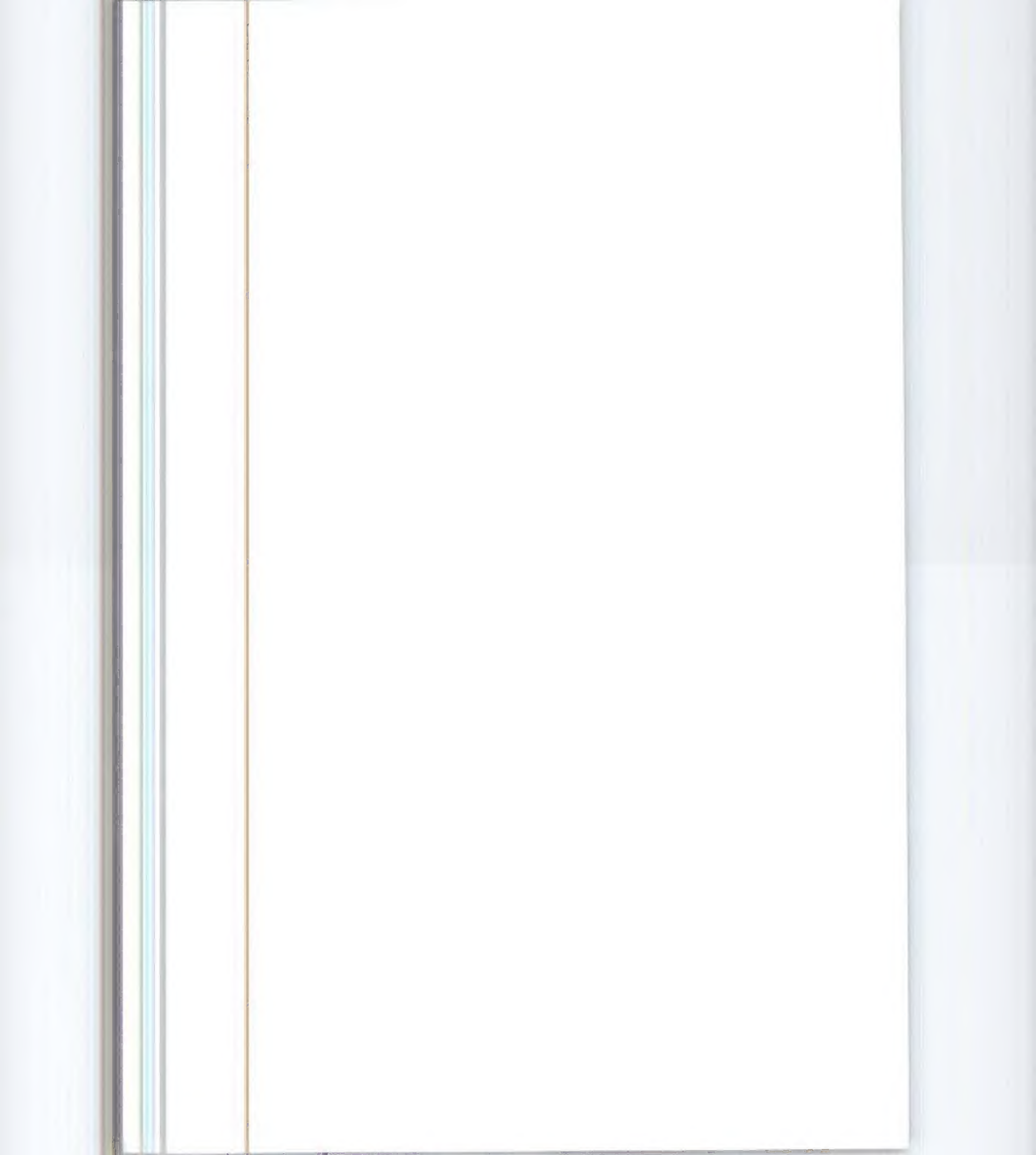


العدد الرابع

١٤١٢ هـ

١٩٩٢ هـ





مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكمة

العدد الرابع

١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م



بسم الله الرحمن الرحيم

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ

صدق الله العظيم

سورة ابراهيم ـ الآية ٢٤

رئيس التحرير : أ. د. إبراهيم محمد السلقيني (عميد الكلية).
مدير التحرير : أ. د. وليد إبراهيم قصّاب (أستاذ في قسم اللغة العربية)

هيئة التحرير :
د. رجب شهوان (مدرس في قسم الشريعة)
د. نشأة ضيف (مدرس في قسم أصول الدين)
د. غازي طليمات (مدرس في قسم اللغة العربية)
د. عمر الداعوق (مدرس في قسم أصول الدين)

طبيعة المجلة وأهدافها

١ - تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية الجادة في حقل الدراسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها.

٢ - يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطات تراثية أو تأليفاً في موضوع من الموضوعات الهامة.

٣ - تُنشر فيها بعض محاضرات الموسم الثقافي، وبعض أخبار الكلية.

٤ - تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم، وذلك بعرضها على أساتذة محكمين من داخل الكلية أو خارجها، ثم يُنشر ما يجيزه المحكمون.

قواعد النشر

١ – يلتزم الباحث أصول البحث العلمي، من حيث توثيق المعلومات، والإشارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها، وغير ذلك مما هو متعارف عليه.

٢ – يُشترط في البحث المقدّم الجدة والابتكار، وألا يكون منشوراً من قبل.

٣ – تقدم البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٤ – يستخدم الكاتب علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، ويضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ – تُكتب الحواشي والتعليقات في أسفل كلّ صفحة على حدَة.

٦ – يُفَضّل أن يُصَدّر كل بحث بنبذة مختصرة لا تزيد على نصف صفحة يلخّص فيها الكاتب بحثه، والأفكار العامة التي عالجها.

٧ – يُرافق كل بحث نبذة مختصرة عن كاتبه، تعرّف به، وبسجله العلميّ، وأبرز مؤلفاته.

٨ – لا يزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب.

٩ – تُعرض الملاحظات التي أبداها المُحَكّم على البحث الصالح للنشر على صاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.

١٠ – لا تُرَدّ البحوث والموضوعات المرسلة للمجلة إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

١١ – يُبَلّغ صاحب البحث بوصول موضوعه ونتيجة التحكيم.

١٢ – يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة على ضوء أمور فنية.

١٣ – تدفع المجلة مكافأة نقدية رمزية لكل بحث يُنشر فيها.

١٤ – ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي:

كلية الدراسات الإسلامية والعربية (عميد الكلية)

دبي، ص. ب : (٥٠١٠٦).

دولة الإمارات العربية المتحدة

المحتويات

الافتتاحية

نحمدك اللهم حمد مقرٍّ بآلائك، مسبّح بنعمائك، متأمل في ملكوتك وعظيم سلطانك. ونصلي ونسلّم على رسولك الكريم سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.

فيسعد هيئة تحرير هذه المجلة أن تضع العدد الرابع بين أيدي القراء والمهتمين، حافلاً بعدد من البحوث والمقالات الجادة في العقيدة والفقه واللغة والأدب والتاريخ وغير ذلك مما يتصل بحقول الدراسات الإسلامية والعربية، وقد توفر على كتابتها أساتذة مختصون من داخل الكلية وخارجها. ونحمد الله على ما استُقبلت به المجلة ـ في أعدادها الثلاثة التي صدرت ـ من حفاوة الجهات العلمية وتقديرها، ونشكر من أسدى إلينا نصحاً للمضي بها نحو الأحسن.

ولقد كان هدف هذه المجلة منذ صدورها مستمداً من هدف الكلية الذي أنشئت من أجله، وهو ترسيخ الفكر الإسلامي المعتدل الأصيل، والدعوة إلى الله على بصيرة وحكمة، باليسر والتبشير، لا العسر والتنفير، متأدبين بأدب القرآن العظيم: **﴿ولو كنتَ فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك﴾** وقوله: **﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾** وبأدب النبي الكريم ـ عليه الصلاة والسلام: «يسروا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا».

إن الإسلام يُغزى اليوم في كل ميدان: سياسياً، واقتصادياً، وفكرياً، وعداوة أعدائه له عدواة شرسة سرمدية لن تنقضي إلى يوم الدين: **﴿ولا يزالون**

يقاتلونكم حتى يـردوكم عن دينكم إن استطـاعـوا﴾ ولابد من حشد جميـع القوى والطاقات لمواجهة عدو المسلمين الحقيقي، لا إزهاقها في خلافات جانبيـة، أو فتح جبهات في الصف الإسلامي تذهله عن معركته الكبرى، وتُعشي بصره عن عدوه الأول الذي لا تغفو عيناه لحظة واحدة.

ما أشد ضراوة المسلمين بعضهم على بعض، وما أقسى بأسهم فيما بينهم إذا اختلفوا في رأي أو فُتيا، بل في أمر ثانوي ليس من أسس العقيدة أو أركانهـا، إنك تسمع عنـدئذ صيحـات التكفير والتفسيق، والتجهيـل والتضليـل، والقـذف والتبديع، ولكنك ـ ولا حول ولا قوة إلا بالله ـ تجد هذا البأس هيّـنـاً ليّـنـاً على الكفرة وأعداء الإسلام، وكأنهم قد صاروا يعملون ـ والعياذ بالله ـ بخلاف قوله تعالى: ﴿أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾.

إن المقارنة لمؤلـة حقـاً. إن الجهـد لمهـدور في فتـح ثغـرات بين صفـوف المسلمين، وفي زيادة الطين بلة، بتعميق الخلافات، وإشبـاب أوارهـا، أو التـذكير بها، وإلقاء الوقـود عليهـا كلما أوشكت نـارهـا أن تهدأ، أو تخلـد إلى شيء من سكون.

إننا ندعو ـ على بصيرة ـ إلى ما فيـه تـوحيـد الأمـة، لا تفـريق كلمتهـا، وتشعيب رأيها، وصدع صفها. ندع الكـلام فيما اختُـلف فيـه مـا دام ليس من جوهر العقيدة، ونركز على مواطن الاتفاق أخذاً بقاعدة أولويات الـدعـوة، يعـذر بعضنا بعضاً فيما نختلف فيه، من غير أن يفسد ذلك للـود قضيـة، نحترم آراء الأئمة الكبار المجتهدين جميعاً، ونعزّرهم ونوقرهم، ونـوقن ـ غير مغلقين بـاب الاجتهاد متى استوفيت شروطه ومؤهلاته ـ أن ليس في أمتنا اليـوم من يقـاس علمه بجزء يسير من علوم أولئك النفر. أين منا اليوم من له فقه الأئمة الأربعـة ومن في مستـواهم؟ حتى نبيـح لأنفسنـا ـ غير محتشمين ولا متـورعين ـ أن نتطاول عليهم، أو ننتقص من قدرهم. إن اختـلاف الأئمـة في الفـروع الفقهيـة رحمة، وإن فيه تيسيرا على الناس، ومراعـاة للظـروف والأحـوال ومستجـدات الحياة، وتحقيقاً لخلود الشريعـة، وينبغي أن نحترم لكـل مجتهـد رأيـه، مـادام

مستنداً إلى الحجة والدليل، وأن ندرك أية أيادٍ أسداها هؤلاء الأئمة إلى الدين بهذا الدرس الطويل لنصوصه، وبهذه الأحكام التي استنبطوها، وإن تهيَّأ لنا أن أحدهم أخطأ فيما اجتهد، أو أن الرأي عنده مرجوح لا راجح، أكبرنا ما قام به، وحكمنا عليه بحكم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر».

نسأل الله أن يوحِّد صفنا،وأن يجمع كلمتنا، وأن يوجِّه جهودنا إلى مجالدة أعداء المسلمين، والدعوة إلى الله. لنستعيد دورنا في الشهادة على الخلق، وفي أننا خير أمة أخرجت للناس.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

التحـــرير

بحوث
أُصُول الدين وَالشَرِيعة

داود الأصبهاني وحقيقة المذهب الظاهري

أ.د نور الدين عتر
أستاذ التفسير والحديث بجامعتي دمشق وحلب

يلحظ المدقّق في بحوث كثير من المشتغلين بكتابة بحوث إسلاميّة في عصرنا، وفي مجال الفقه والفتوى خاصّة مّمن يدّعون التشبّث بالسنة والاعتماد عليها، ويزعمون الاجتهاد في الدين والاستقلال عن أئمة الإسلام المعتمدين، وعن مناهجهم، يلاحظ توجّه هؤلاء إلى الوقوف عند ظاهر النصوص، وإهمال التعمّق في فقهها، لقصورهم العلميّ، أو لجمودهم، أو لكونهم يودّون إيجاد تيار خاصّ بهم في صفّ المسلمين المتلائم المنسجم باتباع المذاهب المتبوعة.

ويلحظ المدقّق لعمل هؤلاء أنّهم إن أظهروا أو لم يظهروا يتأثرون من وجه صريح أو غير صريح بمنهج الظاهريّة، حتى وجدت بعض العوامّ، أو من هم في مستوى العوام قد عرف طريقه إلى بعض كتب الظاهريّة، فبُهت أمام أسلوبها، أو وجد في أسلوبها هذا وسيلة يتظاهر بها بالعلم، فمن أين جاء هذا المذهب، وما حقيقته؟ وما موقف العلماء منه؟ وما نتائجه العلمية؟

ذلك ما يجب على المسلم المثقّف أن يكون على وعي تامّ به وبأبعاد هذه الخطة في حياة المسلمين، ومستقبلهم الحضاريّ.

ولنبدأ بالتعريف بمؤسّس هذا المذهب، وهو داود بن عليّ الاصبهانيّ.

عصر داود الأصبهانّي :

مع مطلع القرن الهجريّ، وهو عصر تدوين العلوم، وعصر نهضة الحضارة الإسلاميّة وعصر السنة الذهبّي ظهر هذا العالم الذي شغل الناس، ولا يزال يشغلهم بمنهجه الذي انفرد به، والذي أصبح بعد ذلك مذهباً ينسب صاحبه إليه، ويقال: داود الظاهريّ.

اسمه ونسبه :

وداود الظاهريّ هو أبو سليمان داود بن علّي بن خلف الكوفي ثم البغداديّ، الأصبهاني. نُسب إلى الكوفة لولادته فيها، وإلى بغداد لنزوله بها واتخاذها داراً، ونُسب إلى أصبهان لانه من اصل أصبهانّي(١). ولكنه لم يشتهر بشيء من هذه النسب، إنما اشتهر «بداود الظاهريّ» ولُقب بذلك، لأنّه «أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس ونحوه في الأحكام»(٢).

مولده ونشاته :

ولد داود بن علّي الظاهريّ سنة أربع ومائتين (٢٠٤ هـ) حسبما أرّخ أكثر العلماء المحققين(٣)، وكان مولده بالكوفة مهد مدرسة فقه أهل الرأي: من الحنفية وغيرهم، من أسرة أصبهانيّة، من قرية قرب أصبهان هي: «قاشان»، وكانت أسرة عاديّة، لم يُذكر لها شان تتميز به، وليس هذا أمراً غريباً في تاريخ أعلام الإسلام، فقد كانت المساواة التي تجري في دماء المسلمين تتيح الفرصة لكل ذي موهبة وقدرة، أن يبلغ المرتبة التي تُبَلغّه إياها موهبته. وكانت العراق والكوفة مزدهرة بالعلوم لاسيّما الفقه، مما أتاح له أن يرضع لبان العلم من

---

(١) تذكرة الحفاظ للذهبي: ج٢ ص ٥٧٢، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي ج١/٢/٤١٠ واللباب لابن الاثير ج٢ ص ٢١٥ ووفيات الأعيان لابن خلكان: ج٢ ص ٢٦.

(٢) بتصرف يسير عن تاريخ بغداد، للخطيب البغداديّ: ج٨ ص ٢٦٩.

(٣) كالسبكيّ في طبقات الشافعية: ج٢ ص ٤٢ والذهبيّ في تذكرته، وابن كثير في البداية والنهاية ج١ ص ٤٧.

صباه. وكانت حِلقُ العلم مفتوحة للراغبين، والمجتمع مجتمع علم، لا يأبه بجاهل.

رحلته في طلب العلم وشيوخه :

تلقى داود بن علي العلم عن علماء من كبار أهل العلم في عصره، ورحل في سبيل ذلك إلى عدد من البلدان من عواصم العلم آنذاك هي البصرة وبغداد ونيسابور، فتلقى عن سليمان بن حرب المحدث الحافظ، وكان أخذُ داود عنه في صباه، لأن وفاة سليمان كانت سنة أربع وعشرين ومائة بالبصرة وكان مقيما بها، وعن عبدالله بن مَسْلمة القعنبي (٢٢١ هـ) من اعلام الحديث والفقه من شيوخ البخاري ومسلم وهو بصري أيضاً ومُسددبن مُسرهد البصري (٢٢٨ هـ) وهو أول من دون المسند بالبصرة.

ورحل داود إلى بغداد ولقي فيها عدداً من العلماء، لكن تكوينه الفقهي كان على إمام فقيه ومحدث وهو أبو ثور إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبيّ البغدادي (٢٤٠) «أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلمًا، وورعاً وفضلاً، وديانة وخيراً، ممن صنف الكتب وفرع على السنن» وكان أبو ثور أولاً يتفقه بالرأي حتى قدم الشافعي بغداد، فاختلف اليه ورجع عن مذهبه»، ثم إنه استقل بنفسه، وأحدث مذهباً خاصاً به جرى فيه على أصول الشافعي، وخالفه في أشياء حتى صار فقيها مستقلاً(١). وقد أخذ داود عن أبي ثور الفقه الشافعي وتعصب له حتى إنه ألف كتاباً في مناقب الشافعي(٢).

بعد هذا التحصيل للحديث والفقه ـ والعربية ـ رحل الى نيسابور، وتلقى فيها عن الامام المحدث الحافظ إسحاق بن ابراهيم الحنظلي (٢٣٨) المعروف بـ«ابن راهويه» صاحب المسند، المعتني بانتقائه على المسانيد، كما أثنى عليه

---

(١) انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ ج٢ ص ٨٧ وتهذيب التهذيب: ج٢ ص ١١٨ ـ ١١٩، وميزان الاعتدال: ج١ ص ٢٩ ـ ٣٠ وطبقات الشافعية: ج١ ص ٢٧٧ ـ ٢٢١.

(٢) انظر طبقات الشافعية: ج١ ص ٢٤٣ ووفيات الأعيان: ج٢ ص ٢٦.

العلماء وكان إسحاق صنو الإمام أحمد بن حنبل في علمه بالحديث، وتفقه فيه، وفي هديه وسمته، وهو من أهل الاجتهاد المستقل(١)، فكانت مناسبة حاسمة في حياة داود بن علي أن تلمذ على إسحاق وأخذ عنه، وكان لذلك أثره الكبير في تكوينه العلمي وتوجهه إلى الاستقلال بالاجتهاد، وقد بدرت عنه في نيسابور بوادر ينكرها أهل الحديث، لقوله بخلق القرآن، مما أدى الى صدودهم عنه، حتى إنه لما ورد بغداد بعد عودته من نيسابور حاول الاجتماع بالإمام أحمد إبن حنبل، فأبى ان يدخله عليه، وكان من قوله: «زعم أن القرآن مخلوق فلا يقربني»(٢). وكأن الإمام أحمد بن حنبل ينظر الى الغيب، فقد أحدث داود بعد عودته إلى بغداد القول بنفي القياس، مما نفر عنه الناس، وأثار انتقاد العلماء وردودهم. وإن كان هذا لم يمنع أخذ الناس عنه، وحضور العلماء مجلسه في مجتمع علمي موضوعي، حتى قيل: كان في مجلسه اربعمائة صاحب طيلسان أخضر(٣).

وهكذا ظل يعمل على نشر مذهبه، وآرائه المستقلة، ويؤلف فيها حتى وافته المنية في بغداد سنة سبعين ومائتين (٢٧٠هـ) رحمه الله تعالى.

لكن لم يصل الينا شيءٌ من كتب داود بن علي. وقد ذكروا له جملة كبيرة من الكتب، يحمل كل واحد منها عنوان موضوعٍ من موضوعات الفقه، مثل «كتاب الطهارة»، «كتاب الحيض».. والظاهر أنها أقسام من كتاب واحد، هو كتابه «الإيضاح». ذكروا أنه في أربعة آلاف ورقة. وهذا يدل على أنه كتب الفقه كله على وفق مذهبه الظاهري.

ثناء العلماء عليه :

كان داود الظاهري صاحب استقامة ودين، وحسن خلق، ومن أهل الزهد

---

(١) انظر تذكرة الحفاظ: ج١ ص ٤٣٣ وتهذيب التهذيب: ج١ ص ٢١٦ ـ ٢١٨.

(٢) انظر تذكرة الحفاظ: ج٢ ص ٥٧٣ وميزان الاعتدال: ج٢ ص ١٥ ـ ١٦ وفيه تفصيل وأن الإمام احمد لم يقبل ما ذكر له أن داود ينتفي من القول بخلق القرآن.

(٣) ميزان الاعتدال الموضع السابق.

والعبادة، وإنما نفر منه أهل عصره لشذوذ منهجه العلمي وجموده، الذي أدّاه إليه مذهبه الظاهري ونفيه للقياس، ولم يكن ذلك عن انحراف أو قلة دين كما يتوهم كثيرون من السطحيين في زمننا، انه متى نُقِضَ على عالم فكره وجب الشك في تدينه لما يرى من حال الشاذين في زمننا هذا. وما كان السلف ليسمعوا منه، ولا ليذكروه في عداد أهل العلم لو كان من تلك الزمرة في شيء لأنه لا يُعَدُّ الرجل من العلم في شيء إذا اختلت استقامة دينه وتقواه.

قال السيوطي: «كان بصيراً بالحديث صحيحه وسقيمه».

وقال الحافظ أبو بكر الخطيب(١): «كان إماما ورعاً، زاهداً ناسكاً، وفي كتبه حديث كثير، لكن الرواية عنه عزيزة جداً».

وكان من زهده رفضه التمتع بالدنيا، وإيثاره خشونة العيش، حتى كان لا يقبل ما يرده من الهدايا، ولو من أصدقائه أو جيرانه.

وشهد له أبو زرعة بجودة الحجاج فقال: «لو اقتصر على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننتُ انه يُكمِدُ أهل البدع لما عنده من البيان والآلة ولكنه تعدى » يعني بخوضه في قضية خلق القرآن.

وقال القاضي المحاملي: «رأيت داود يصلي، فما رأيت مسلما يشبهه في حسن تواضعه(٢).

مذهبه العلمي :

عرف داود بن علي الاصبهاني بالظاهري، لأنه كان أول من أظهر انتحال الظاهر وأبطل القياس الصحيح، ولم نجد فيما وقفنا عليه تعليلا لسلوكه هذا النهج مع أنه نشأ في الكوفة مهد مدرسة الرأي.

---

(١) تاريخ بغداد: ج٨ ص ٣٦٩، ٣٧٠، وانظر ميزان الاعتدال ج٢ ص ١٥.

(٢) انظر ثناء العلماء عليه في تذكرة الحفاظ الموضع السابق وميزان الاعتدال ج٢ ص ١٥ ـ ١٦ وغيرهما.

لكن الذي يبدو أنه كانت لديه استجابات لردود فعل شديدة، ولعل ما ظهر من تطرف بعض أهل الرأي من غير المذاهب المعتمدة، وإيغال المعتزلة في الاحتكام إلى العقل وإخضاع النصوص لعقولهم دفعه لهذا الاتجاه المضاد، وكان فيه شجاعة وجرأة، حتى كان ربما يهجم على بعض القضايا من غير روية، وساعد على ذلك عجمة أصله الأصبهاني، وما في اللغات غير العربية من ضيق عن أساليب العربية في المجازات والاستعارات...

قال الحسين بن إسماعيل المحاملي: كان داود جاهلا بالكلام، قال وراق داود: قال داود: أما الذي في اللوح المحفوظ فغير مخلوق، وأما الذي بين الناس فمخلوق.

قال الذهبي: هذا أدل شيء على جهله بالكلام، فان جماهيرهم ما فرقوا بين الذي في اللوح المحفوظ وبين الذي في المصاحف..»(١).

ولعله من هنا لم يقبل الامام أحمد بن جنبل دخوله عليه:

قال الخطيب البغدادي(٢) : «وقد كان داود أراد الدخول على الإمام أحمد، فمنعه، وقال: كتب إلي محمد بن يحيى الذهلي في أمره، وأنه زعم أن القرآن مُحْدث، فلا يقربني. فقيل: يا أبا عبدالله، إنه ينتفي من هذا وينكره! فقال: محمد بن يحيى أصدق منه».

والأساس الذي يقوم عليه مذهب داود الفقهي في استنباط الأحكام: هو إبطال الاجتهاد بالرأي، والاقتصار على النص والإجماع. وفي هذا يقول:

«ولا يجوز أن يحرم النبي صلى الله عليه وسلم، فيحرم محرَّم غير ما حرَّم لأنه يُشْبِهه، إلا أن يوقفنا النبي صلى الله عليه وسلم على علة من أجلها وقع التحريم، مثل أن يقول: حرمت الحنطة بالحنطة لأنها مكيلة، واغسل هذا

---

(١) ميزان الاعتدال: ج٢ ص ١٦.

(٢) تاريخ بغداد: ج٨ ص ٣٦٩.

الثوب لأن فيه دماء، أو اقتل هذا لأنه أسود، فيعلم بهذا أن الـذي أوجب الحكم من أجله هو ما وقف عليه. وما جاوز ذلك فالتعبد فيه ظاهر، ومـا جـاوز ذلك فمسكوت عنه داخل في حكم ما عُفي عنه».

ويصرح بـإبطـال القيـاس فيقـول: «والحكم بـالقيـاس لا يجب، والقـول بالاستحسان لا يجوز»(١).

وهكذا فتح باب الاباحة في الأمور المسكوت عنها علاجـا لمشكلـة معـرفـة حكمها، بدلا من الاجتهاد بالرأي والقياس، مهما كان شَبَه المسكوت عنـه قـويـاً وجوهريا مع المنصوص عليه في منبع الحكم الشرعي؟!!

وقد صرح بحصر مصادر التشريع في الأصول الثلاثة فقال:

«إن الأصول الكتاب والسنة والإجماع فقط» ومنع أن يكون القياس أصلا من الأصول، وقال: «أول من قاس ابليس»(٢).

لكنه على الرغم من هذا فقد اضطر للأخذ بـالقيـاس في بعض المـواضـع فعمل بـه، وسماه دليـلا، لكـونـه منصـوص العلـة، فـراراً من استعمال كلمـة «قياس»!!

واستدل على صحة مـذهبـه في الاقتصـار على الكتـاب والسنـة والاجماع بالادلة الدالة على شمول القرآن، كقـولـه تعـالى ﴿ما فرّطنـا في الكتـابِ من شيء﴾(٣) وقوله عزّ وجل: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتـابٍ مبين﴾(٤). وقال تعالى: ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تِـبياناً لكل شيء﴾(٥)، وهذه الآية أقوى ما استدلوا به لوضوح إرادة معنى القرآن من قوله تعالى: (الكتاب).

---

(١) طبقات الشافعية: ج٢ ص ٤٦، وفيه نقل آخر عن رسالة الاصول لداود.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني: ج١ ص ٢٠٦.

(٣) سورة الانعام: الآية: ٣٣.

(٤) سورة الانعام: الآية: ٥٩.

(٥) سورة النحل: الآية: ٣٩.

وجه الاستدلال عنده: أن هذه الآيات تدل على ان الكتاب وهو القرآن قد اشتمل على كل شيء، وإذن فلا حاجة للقياس، فلا يحُتج به، لأن القياس إنما يكون حجة إذا احتجنا اليه، وليس ثمة حاجة إليه، كما علمنا من الآيات، فلا يجوز العمل بالقياس.

وادّعى داود أيضا أن الاجتهاد بالرأي هو قول على الله تعالى بغير علم، وأخذ بالظنون في الشرع، وكلاهما حرام لقوله تعالى. ﴿قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطَنَ، والإثم والبَغي بغير الحقِّ وأن تُشركوا باللهِ ما لم يُنزِّلْ به سُلطانا وأنْ تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾(١).

وقال تعالى: ﴿إنْ يَتَّبعونَ إلا الظنَّ وإنَّ الظنَّ لا يُغْني من الحق شيئاً﴾(٢).

واستدل على إباحة كل ما لم يُنَصّ على تحريمه بقوله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرْضِ جميعاً﴾(٣).

أدلة حجية القياس :

وقد وجد أئمةُ الإسلام وفقهاء الشريعة بتتبع النصوص الشرعية أن الأحكام الشرعية ترد في كثير من الأحيان مرتبطة بأهداف وحكم تتعلق بتحقيق مصالح الأنام، ورعاية شؤون الناس الدينية والدنيوية، فَعُرِفَ من ذلك أن الاحكام غير التعبدية معللة بأوصاف منضبطة ترجع إلى مصالح الأمة، فثبتتْ بذلك حجية القياس، وتضافرت الادلة على حجيته، مثل قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾(٤).

فإن الاعتبار في الآية هو ردُّ الشيء الى نظيره، بأن يُحكم عليه بحكمه،

---

(١) سورة الاعراف: الآية: ٣٣

(٢) سورة النجم: الآية: ٢٨.

(٣) سورة البقرة: الآية: ٢٩.

(٤) سورة الحشر: الآية: ٢.

وهو نص عام يشمل القياس الشرعي الذي يجري في الاحكام الشرعية والقياس العقلي والاتعاظ، وقد جاء هذا النص مرتباً على سبب خاص وهو ما حصل لبني النضير لما طَغوا ونقضوا عهدهم مع النبي صلى الله عليه وسلم خذ لهم الله تعالى. وسلط عليهم المسلمين فخربوا بيوتهم وأَجْلَوْهُم عن بلادهم، فنزلت الآية تعلن للناس مصير هؤلاء القوم ليعلموا أن كل مَنْ سَلك طريقهم كانت عاقبته عاقبتهم، وجاء النص عاماً غير خاص بقضية سبب النزول، فدل على عموم إلْحاقِ الشيء بنظيره والمِثْلِ بمثيله، وذلك هو القياس(١).

ويقول ابن قدامة في دلالة الآية(٢) :

«وقد اسْتُدل على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولى الأبصار**﴾. وحقيقة الاعتبار مقايسة الشيء بغيره، كما يقال: اعتبر الدينار بالصنجة، وهذا هو القياس.

فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال مَنْ عصى أمْر الله وخالفَ رُسُله لينزجر، وذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس ها هنا، فيقول: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، فألحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام؟

قلنا: اللفظ عام، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس ها هنا لانه يخرج عن عمومه المذكور في الآية، إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم» انتهى.

وكذا وردت نصوص كثيرة من الشارع تصرح بربط الحكم بعلته، وذلك في السنة كثير، جرى فيه التعليل على طريق الفقهاء أهل القياس، نذكر من ذلك:

* حديث: «أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن اشتراء التمر بالرطب؟ فقال

---

(١) نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الاصول، لفضيلة الشيخ عيسى منون رحمه الله: ص٧٥. والاستدلال بالآية معروف في مصادر الاصول من جميع المذاهب.

(٢) روضة الناظر: ج٢ ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥. وانظر ميزان الاصول: للسمرقندي: ص ٥٦١.

رسول الله صلى الله عليه وسلم: أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم. فنهى عن ذلك»، أخرجه مالك وأصحاب السنن والحاكم(١).

* وقوله صلى الله عليه وسلم: «اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمسْ يده في الإناء حتى يغلسها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتتْ يده» متفق عليه(٢).

* وقوله لعدي بن حاتم في بيان احكام الصيد. «وان وَجَدْتَ مع كلبك كلباً غيره وقد قتلَ فلا تأْكل، فإنك لا تدري أيهما قتله» متفق عليه(٣).

وهذه النصوص وأمثالها كثير قد وقع فيها التعليل للحكم من النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، والتعليل موجب لاتباع العلة أينما كانت، وذلك هو القياس، لان الأصل في التعليل أن يكون لتعدية الحكم (أي نقله) إلى المواضع الاخرى التي توجد فيها العلة، وإثبات الحكم في تلك المواضع(٤).

بل إنّا نلحظ في هذه الأحاديث إرشاد النبي صلى الله عليه وسلم أمته إلى كيفية ربط الأحكام بعللها، ليستخرجوا حكم ما لم ينص على علته من الاحكام بالطرق الاستنباطية العلمية التي تُعْرفُ بها علة الحكم في الأمر المنصوص، فَيُعرفَ بذلك حكم غير المنصوص.

---

(١) الموطأ: ج٢ ص ٥٣ ـ ٥٤ وأبو داود ج٣ ص ٢٥١ والترمذي ج٣ ص ٥٢٨، وقال: حسن صحيح. والنسائي ج٧ ص ٢٦٩ وابن ماجه برقم ٢٢٦٤ والحاكم في المستدرك ج٢ ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) البخاري في الوضوء ضمن حديث ج١ ص ٣٩ ـ ٤٠ ومسلم في الطهار ج١ ص ١٦١ واللفظ لمسلم.

(٣) البخاري في الذبائح والصيد ج٧ ص ٨٦ و٨٧ و٨٨ ومسلم في الصيد والذبائح ج٦ ص ٥٨. واللفظ لمسلم.

(٤) نبراس العقول: ص ٩١.

نقد نُفاةِ القياس

كذلك نظر العلماء في مذهب الظاهرية نظرة علمية دقيقة، فوجدوه ضعيفاً من حيث أدلته وبراهينه، كما أنه ضعيف في نتائجه وتطبيقاته.

أولاً : نقد مذهب الظاهرية في أدلته :

فقد جمد المذهب على عبارات في نصوص استشهد بها في غير مقاصدها، بعيدا عن حقائق معانيها، مع أن الآيات القرآنية التي أوردناها لهم هي أصرح أدلتهم وأقواها بالنسبة لغيرها.

أ ـ ففي قوله تعالى ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، وكذا في قوله تعالى ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾، ليس المراد بالكتاب القرآن، وإنما المراد به هنا علم الله، أو اللوح المحفوظ، كما هو واضح من سياق الآيتين.

ولو فرضنا وسلمنا أن المراد بالكتاب هنا القرآن الكريم فتكون الآيتان بمعنى قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾.

فالجواب عن الاستدلال بالآيات من أوجه:

* منها: أن القرآن الكريم لا يشتمل على جميع الأحكام الشرعية بلا واسطة، ودعوى اشتماله خلاف الواقع، فإن كثيراً من الأحكام قد أخذ من السنة أو الاجماع، ومعنى الآية. ﴿تبيانا لكل شيء﴾، اي بنفسه أو بواسطة ما أمر باتباعه، وقد أمر باتباع السنة والاجماع، وأمر باتباع القياس، فقد دلّ القرآن على وجوب العمل بالقياس كما أوضحناه في قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الابصار﴾، وعلى هذا تكون الآيات التي استدلوا بها موجبة للعمل بالقياس، وليست نافية له كما توهم الظاهريون بنظرهم السطحي الجامد، كما أنها أيضا ليست نافية للعمل بالسنة ايضا.

* ويجاب عن استدلالهم بالآيات أيضا بأن العمل بالقياس عمل بالقرآن من حيث المعنى، وذلك لانا نعلم أن للاحكام علة ترتبط بها، فالخمر قد حرمت لأنها تسكر، أي تغطي العقل، فحيثما وجد هذا المعنى في أي مادة كانت تلك المادة حراما، مثل المخدرات في عصرنا، فتحريمها عمل بمعنى القرآن، إن لم يكن لها ذكر في لفظ القرآن الكريم، ومَنْ توقف عن تحريمها لعدم ورود ذكرها في نص القرآن فليس عالما، فضلا عن أن يسمى فقيها.

وهكذا يكون العمل بالقياس عملاً بالقرآن من حيث معناه، وتكون أحكام الفرع المقيس والمسألة المسكوت عنها ثابتة بالقرآن الكريم، ما دامت مشتملة على علة الحكم المنصوص عليه.

ب ـ وأما استدلال الظاهرية بقوله تعالى: **﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾**، وقوله: **﴿وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾** ونحوهما من آيات القرآن الكريم فقد أجاب العلماء عنها بأنها ليست واردة في موضوعنا الذي هو القياس وإبطال العمل به لكونه ظنياً، **بل هي واردة في النهي عن اتباع الظن في العقائد، فإن العقائد لا تبنى على الظن، بل تقوم على علم اليقين**، أما الاحكام الشرعية العملية فانها تثبت بالأدلة الظنية باتفاق العلماء، والدليل عليه أننا مكلفون بالعمل فيها باخبار الآحاد الصحاح والحسان، وهي تفيد الظن لا القطع، وباثبات الحقوق في الدعاوى والخصومات بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، ونحو ذلك، وهذه لا تفيد إلا الظن. هكذا أجابوا.

وفي رأينا أننا إذا نظرنا الى مواقع استعمال القرآن الكريم لتعبير (علم) و(ظن)، ونظرنا ذَمَّ القرآن لاتباع الظن، فاننا نجد ما يلي :

١ ـ أن الظن الذي ذمه القرآن هو ما يقع في الفكر أو يسبق الى الفهم من غير دليل، بل بالحدس أو التخمين، وما أشبه ذلك، وهذا نوع من الوهم وليس نوعاً من العلم، فذم الله تعالى اتباع هذا الظن بهذا المعنى.

٢ ـ إن القرآن الكريم قد سمى العلم اليقيني: (ظناً) وأثنى على أصحابه،

في مواضع، كقوله تعالى: ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذي يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنه اليه راجعون﴾(١). وهؤلاء من كَمَلة أهل الإيمان واليقين.

٣ ـ إن القرآن الكريم قد سمى غلبة الظن بالبحث والتنقيب علمًا، كما في قوله تعالى: ﴿إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن، الله أعلم بايمانهن فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار...﴾(٢).

والعلم بأنهن مؤمنات إنما هو بغلبة الظن بصدق دعواهن الايمان.

سئل ابن عباس رضي الله عنهما: كيف كان امتحان رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء؟ قال: «كان يمتحنهن: بالله ما خرجت من بغض زوج؟ وبالله ما خرجت رغبة عن ارض إلى أرض؟، وبالله ما خرجتِ التماس دُنيا؟، وبالله ما خرجت إلا حباً لله ولرسوله؟» أخرجه الطبري(٣).

ومن هذا كله نخلص إلى أن غلبة الظن علم، بدليل تسمية القرآن لها علمًا، وهذه الغلبة لا تحصل الا بدليل صحيح يثبتها، أما ما يسبق الى الفكر من غير دليل فهو «ظن وهمي» ينجر وراءه الرعاع والعوام، وأشباههم من المتعالمين السطحيين.

أما قول الفقهاء والأصوليين والمحدثين «ظن» و«ظني» فهو اصطلاح لهم، اصله «غلبة الظن» وغلبة الظن تثبت بدليل صحيح غير قطعي، وعامة الناس لا يفرقون بين غلبة الظن واليقين، بسبب قوة القناعة والتصديق والثبوت التي تحصل بغلبة الظن، حتى يظنها العامي وكثير من المتعلمين الذين لم يتقنوا التمييز بين مراتب الأدلة وقوة الثبوت علما يقينياً، بل إن بعض المتعالين المتطاولين من المتمجهدين راح يستغرب تسميتها ظناً!!

---

(١) سورة البقرة: الآيتان: ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) سورة الممتحنة: الآية: ١٠.

(٣) انظر تفسير الطبري، أواخر سورة الممتحنة: ج٢٨ ص ١٤.

لكن العلماء المدققين ميـزوا بين علم اليقين وعلم غلبـة الظن، ونبهـوا على التفريق بينهما طلاب العلم، فقالوا: إن الدليل القطعي هو الذي لا يحتمل الخطـأ أبداً ولا بأي وجه، أما الدليل الظني اي ما يفيد غلبة الظن فهـو يحتمـل الخطـأ احتمالا ضعيفاً.

ونوضح ذلك بالمثال التالي إذا أخبر التاجر صديق له من التجـار مخلص بتغير الاسعار، فانه يعتمد على خبرهِ ويرتب امـوره على ذلك مـع احتمال خطـأ هذا المخبر، لسوء فهمه، ولأي سبب كان، لكنه احتمال ضـعيف لا يبالى به، ولـو اخذ الإنسان بمثل هذا الاحتمال الضعيف لَـشُـلَّتْ أموره وكان من الموسوسين، أما إذا أخبره عدد كثير يستحيل تـواطؤهم أي اتفـاقهم على الكـذب، أو أن يقـع منهم الخطأ مصادفة فهذا هو العلم القطعي.

وهذا التفريق ضروري لكي يُـعرف الشيء على ما هو عليه ويوضع الأمر في موضعه، فيكفر منكر ما ثبت بدليل قطعي، ولا يكفر منكـر مـا ثبت بـدليـل ظني، وهذا معنى قولهم: «إن العقيدة لا تثبت بالدليل الظني» أي العقيـدة التي يكفر منكرها، وليس معنى ذلك جواز انكار ما ثبت بدليـل ظني كيفـاً ومزاجاً، بل يحرم عليه ذلك ويكون آثما عاصياً، لكن لا يكفر بـه، التماسـا للعذر في حق المسلم إلى أقصى غاية.

ومن هذا التحقيق تتبين أن الآيات التي استدل بهـا نفـاة القيـاس في ذم الظن لا تصلح دليلا على إبطال القياس، لأن ما ثبت بالقياس هو نـوع من العلم اسماه العلماء «الظن» اصطلاحا لهم، وهو كـالعلم الحـاصـل بـالاستنبـاط من ظواهر النصوص، وهو ظني ايضا في اصطـلاح العلماء، وكثيراً مـا تختلف فيـه الاجتهادات، وكلها حجة يلزم المجتهد أن يعمل بما أدى اليه اجتهـاده فيهـا، كما اثبتت ذلك الادلة من الكتاب والسنة والاجماع.

وعلى هذا فيكون القيـاس حجـة يجب على المجتهـد العمـل بما أدى اليـه بشروطه المقررة في أصول الفقه.

هـذا نقـد مـذهب الظـاهـريـة من حيث بيـانُ ضـعف أدلتهم وفسـادهـا وتهافتها.

ثانياً: نقد مذهب الظاهرية في تطبيقه:

أما نقده من حيث تطبيقه ونتائجه العملية في الحياة، فأمر هذا المذهب جد غريب وخطير، لما يصبغ به الفكر والفقه من التحجر والضيق.

لقد أدى هذا المنهج الى جمود شديد في الفقه، واحكام مستغربة، وشذوذات كثيرة عن جماهير العلماء وسلفاً وخلفاً، أشبه بأن تكون نكتة او فكاهة من ان تكون علماً!

* ومن أمثلة ذلك: مسألة البول في الماء الراكد، وفيها الحديث: «لا يبولنَّ أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه» أخرجه البخاري ونحوه عند مسلم(١)

فذهب داود إلى أن البائل في الماء الراكد يحرم عليه وحده الاغتسال بذلك الماء والوضوء منه، سواء لصلاة فرض أو نفل، لكن لا يحرم عليه ولا على غيره شربه إنْ لم يُغير البولُ شيئا من أوصاف المْاء، كذلك يحل على غير البائل في الماء الوضوءُ والاغتسالُ منه، كما انه يحل مطلقا اذا بال خارج الماء ثم وصل البول اليه!!، وكذلك إذا تغوط في ماء جاز ان يتوضأ منه إذا لم يغير أحد أوصافه: لأنه تغوط ولم يبل!!(٢).

وهذا جمود شديد، لأنه شك أبداً أن المقصود وهو التنزه عن المستقذر وهذا لا يختلف فيه البائل وغيره، ولا اذا بال في الماء مباشرة أو وصل البول الى الماء بأي طريقة.

قال الإمام ابن دقيق العيد(٣): «ليس هذا من مجال الظنون، بل هو مقطوع به».

---

(١) البخاري في الوضوء (باب الماء الدائم) ج١ ص ٥٢ طبعة بولاق ١٣١٤ ومسلم في الطهارة (باب النهي عن البول في الماء الراكد) ج١ ص ١٦٢ طبعة استانبول دار الطباعة العامرة.

(٢) المحلَّى لابن حزم: ج١ ص ١٨١.

(٣) في كتابه العظيم (إحكام الاحكام شرح عمدة الاحكام) ج١ ص ٦٥.

وقال الإمام النووي(١): «وهذا الذي ذهب اليه خلاف اجماع العلماء، وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر».

* ومن أمثلة جمود هذا المنهج مسألة استئذان البكر لتزويجها، فإنها تستحيي من النطق الصريح بالموافقة على الزواج، فصرح الحديث المتفق عليه بأن إذنها: «أن تسكت»(٢).

فقال العلماء وأهل الحديث لو ضحكت أو صرحت بالنطق بالموافقة جاز ذلك من باب الأولى، لأنه أدل على الرضا، وشذَّ بعض أهل الظاهر فقال: «لا يجوز»(٣)، لأن الحديث قال «أن تسكت» فما لم تسكت لم يصح. وهو جمود شديد على ظاهر الحديث سببه نفي القياس.

* ومن أمثلة ذلك حديث الرجل الذي يخدع في البيع فقال النبي صلى الله عليه وسلم له «إذا بايَعْتَ فقل: لا خلابة». كما في الصحيحين(٤). ومعنى «لا خلابة» لا خديعة، قال العلماء: لقنه النبي صلى الله عليه وسلم هذا القول ليطلع به البائع على حاله ويرى له ما يرى لنفسه، والمراد انه يشترط بذلك اذا ظهر غبن حق له ان يفسخ العقد، فلو تلفظ بأي كلمة اخرى بهذا المعنى مثل «لا غش» أو «لا خديعة» أو «لا خيانة» كان له هذا الحق.

وقال الظاهرية: «لو قال: لا خديعة، أو «لا غش» أو ما أشبه ذلك لم يكن له الخيار حتى يقول: لا خلابة»(٥).

وهذا منهم جمود بالغ شديد، فإنه لا يخفى على أحد انه لم يُقصد هذا

---

(١) شرح مسلم ج٣ ص ١٨٨.
(٢) البخاري في النكاح (باب لا ينكح الاب وغيره البكر والثيب الا برضاهما) ج٧ ص ١٧ ومسلم (استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت) ج٤ ص ١٤٠.
(٣) انظر فتح الباري ج٩ ص ١٦٦ طبعة بولاق وشرح مسلم ج٩ ص ٢٠٢ ولم نجدها في المحلى.
(٤) البخاري (ما يكره من الخداع في البيع) ج٣ ص ٦٥ ومسلم ج٥ ص ١١.
(٥) المحلى ج ٨ ص ٤٧٥.

اللفظ لذاته، إنما المقصود المعنى وهو اشتراط عدم الخداع، فمتى حصل ذلك المعنى بأي لفظ كان حصل المقصود، ولزم الخيار بموجب هذا الشرط. وهذا أمر مقطوع، ليس من مجال الظن.

هذا الشذوذ البالغ الذي أوردنا له بعض الامثلة، وغيرها كثير جداً إضافة إلى وهن أساس مذهب داود الظاهري، أثار العلماء لنقد مذهبه من أساسه والتحذير من الأخذ به، ولم يعتدوا به مذهباً متبعاً.

فانحصر انتشاره في بعض بلاد العراق، وبعض بلاد المشرق فيما وراء النهر، حتى نقله بعض علماء الاندلس الى المغرب وعمل به في خاصة نفسه وبعض أصحابه، وكان ذلك تمهيداً لظهور ابن حزم الذي أوتي مقدرة وقلماً بارعاً، فقام بالدعوة للمذهب الظاهري وبالغ فيه، وشنع على المذاهب وأئمتها بأسلوب عنيف، فيه التهجم المؤذي، لا يبالي فيه أن يُعرض بالأئمة الأربعة أو بالواحد منهم أو يدعي عليه أنه يتقول على رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو أن فتواه بكذا هي شريعة كلاب، ونحو ذلك من عبارات الجفاء والبذاء، وخلّد ابن حزم مذهب داود الظاهري في كتبه التي ألفها، حتى وصلنا هذا المذهب، ليكون مثار استغلال من فئات متعددة في هذا الزمان.

وكان هذا المذهب جاء تجربة توضح ما يؤول إليه أمر الفقه الإسلامي على يد الماردين على مذاهب فقهاء الأمصار وأصول أئمة الإسلام المتبوعين رضي الله عنهم، لقد كان لهؤلاء الأئمة الفضل الأكبر في جلاء مناهج الفقه التي كانت للصحابة الكرام، جلاء يستخرج منها الأصول ويفرع عليها الفروع، حتى كانوا خصوصية ومفخرة لهذه الأمة ليست لغيرها، باعتراف جميع الباحثين من جميع الاتجاهات. لأنهم قدموا الفقه الاسلامي. متكاملاً منسجمًا في نواظم علمية دقيقة، لا يختل ولا يعتل يبين أحكام الشريعة الغراء في كل جانب من جوانب الحياة، على أصول قوية راسخة،

والحمد لله رب العالمين

مصادر البحث

— القرآن الكريم.

— إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ـ ابن دقيق العيد ـ ط. السلفية.

— البداية والنهاية ـ ابن كثير ـ مطبعة السعادة.

— تاريخ بغداد ـ للجاحظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي.

— تذكرة الحفاظ ـ للذهبي ـ ط ثالثة. الهند.

— تهذيب التهذيب ـ ابن حجر العسقلاني ـ تصوير بيروت.

— الجامع الصحيح للإمام البخاري ـ ط. الأميرية ـ بولاق سنة ١٣١٤هـ.

— الجامع للإمام الترمذي، «سنن الترمذي» ط. مصطفى البابي الحلبي بمصر.

— جامع البيان في تفسير القرآن ـ محمد بن جرير الطبري، ط. مصر.

— الجرح والتعديل ـ ابن أبي حاتم الرازي، ط. الهند.

— روضة الناظر.

— السنن لأبي داود السجستاني ـ طبعة أولى بمصر.

— السنن للنسائي ـ تصوير بيروت.

— السنن لابن ماجة ـ تحقيق فؤاد عبد الباقي. ط دار إحياء الكتب العربية.

— الصحيح، للإمام مسلم ـ دار الطباعة العامرة ـ استانبول.

— طبقات الشافعية الكبرى ـ السبكي ـ ط. مصر.

— فتح الباري شرح صحيح البخاري ـ ابن حجر العسقلاني ـ مطبعة الخشاب بمصر.

— اللباب ـ ابن الأثير.

— الموطأ ـ للإمام مالك ـ ط. مصر.

— المستدرك ـ لحاكم النيسابوري ـ ط. الهند.

— المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ـ النووي ـ ط. مصر.

— ميزان الأصول للسمرقندي.

— الملل والنحل ـ للشهرستاني ـ ط. مصر.

— المحلى ـ محمد بن حزم ـ ط. مصر.

— ميزان الاعتدال ـ للذهبي ـ دار إحياء الكتب العربية

— نبراس العقول ـ عيسى منون ـ ط. مصر.

— وفيات الأعيان ـ ابن خلكان ـ ط. مصر.



إبراهيم الحربي
الفقيه، المحدث، الأديب، الزاهد

أ.د. محمد الزحيلي
وكيل كلية الشريعة للشؤون العلمية بجامعة حلب

قال الخطيب البغدادي عنه: «وكان إماماً في العلم، رأساً في الزهد، عارفاً بالفقه، بصيراً بالاحكام، حافظاً للحديث، مميزا لعلله، قيماً بالادب، جمّاعاً للغة، وصنّف كتباً كثيرة(1)».

اسمه ونسبه :

هو إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بشير بن عبدالله بن ديسم، أبو إسحاق البغدادي، الحربي، المروزي.

واتفق علماء التراجم والتاريخ على اسمه واسم أبيه، وكنيته، ونسبه، فهو بغدادي لانه نشأ في بغداد واشتهر فيها، ومات بها، والحربي نسبة الى الحربية وهي محلة كبيرة بغربي بغداد(2)، والمروزي، لأن أصله من مرو(3).

---

(1) تاريخ بغداد ٦/٢٨.

(2) نقل الخطيب البغدادي عن إبراهيم أنه سئل: لم سميت الحربي؟ فقال: صحبت قوما من الكرخ، على الحديث، وعندهم ما جاز قنطرة العتيقة. من الحربية، فسموني الحربي بذلك. (تاريخ بغداد ٦/٢٨) وانظر: نزهة الالباء ص ٢١٣.

وقال ياقوت الحموي: والحربية محلة كبيرة مشهورة ببغداد عند باب حرب، تنسب إلى حرب البلخي أحد قواد أبي جعفر المنصور، وقتل سنة ١٤٧ هـ (معجم البلدان ٢/٢٣٧).

(3) مرو أشهر خرسان وقصبتها. وهي العظمى بينها (مراصد الاطلاع ٣/١٢٦٢). وقال =

واختلفت كتب التراجم في اسم جده وما علاه، فقال بعضهم: إن جده بشير(١) بن عبد الله بن ديسم(٢) الحربي(٣)، وقال آخرون: إن جده بشير بن عبدالله البغدادي(٤)، وقال فريق ثالث: إن جده إبراهيم بن بشير بن عبدالله بن ديسم(٥)، وهو ما رجحناه، لأنه قول الأكثر، ولأن قائليه أقرب عهداً منه، وعنهم نقلت ترجمته وأخباره، ونقله الخطيب البغدادي عن تلميذ الحربي وهو ابن حبيش.

---

* الحربي: قطائعنا في المراوزة (يعني عندنا الكابلية ببغداد) كان لي فيها اثنتان وعشرون داراً أو بستاناً، قال ابن حبيش (تلميذه): وكان يصف لنا نخلة نخلة، ودارا داراً، قال: فبعتها وانفقتها على الحديث (تاريخ بغداد ٢٨/٦).

والمراوزة في بغداد نسبة إلى المروزيين، محلة كانت متصلة بالحربية، وخربت، وكان يسكنها أهل مرو، فنسبت إليهم (مراصد الاطلاع ١٢٥١/٣).

وقال الحربي: أمي تغلبية، وكان أخوالي نصاري أكثرهم (تاريخ بغداد ٢٨/٦، انباه الرواة ١٥٥/١، معجم الادباء ١١٢/١، المنتظم ٤/٦).

(١) قال ابن السبكي وابن أبي يعلى: بشر، وهو والد جده (طبقات الشافعية الكبرى ٢٥٦/٢، طبقات الحنابلة ٨٦/١).

(٢) قال ابن كثير: ابن رستم (البداية والنهاية ٧٩/١١) ولعله تصحيف.

(٣)وهو قول السيوطي في (بغية الوعاة ٤٠٨/١) وابن كثير في (البداية والنهاية ٧٩/١١) وياقوت الحموي في (معجم الادباء ١١٢/١).

(٤) وهو قول الزركلي في (الأعلام ٢٤/١)

(٥) وهو قول الخطيب في (تاريخ بغداد ٢٧/٦، ٢٨) وابن النديم في (الفهرست ص ٣٢٣)، وابن السبكي في (طبقات الشافعية الكبرى ٢٥٦/٢) وابن الجوزي في (المنتظم ٣/٦) والقفطي في (ابناه الرواة ١٥٥/١) والعليمي في (المنهج الاحمد ١٦٦/١) والذهبي في (سير اعلام النبلاء ٣٥٦/١٣ والانباري في (نزهة الألباء ص ٢١٣).

وانظر ترجمته أيضا في (المدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٢٠٦، البلغة في تاريخ أئمة اللغة ص٤، النجوم الزاهرة ١١٨/٣، طبقات الفقهاء ص ١٧١، تذكرة الحفاظ ٥٨٤/٢/ المطلع ص ٤٢٢).

ولادته ووفاته :

اتفقت المصادر على أن إبراهيم الحربي ولد سنة ١٩٨ هـ/٨١٥م، واتفقوا على انه مات سنة ٢٨٥ هـ/٨٩٨م، وله ٨٧ عاماً، قال إسماعيل الخطمي: مات أبو إسحاق بن إسحاق الحربي يوم الاثنين لتسع بقين من ذي الحجة، ودفن يوم الثلاثاء لثمان بقين من ذي الحجة سنة خمس وثمانين ومائتين، وصلى عليه يوسف بن يعقوب القاضي في شارع باب الأنبار، وكان الجمع كثيراً جداً، وكان يوماً عقب مطر ووحل، ودفن في بيته رحمه الله تعالى(١)، في بغداد.

نشاته وتعلمه :

نشأ إبراهيم الحربي في بغداد، وانصرف إلى طلب العلم وهو حدث، وكان يملك في بغداد اثنتين وعشرين دارا وبستانا فباعها وانفقها في طلب العلم(٢)، ولم يذكر أحد أنه رحل عن بغداد، وإنما أخذ العلم عن كبار العلماء فيها، فسمع الحديث عن الحفاظ والمحدثين، منهم أبو نعيم الفضل بن دكين، وأحمد بن حنبل، وعثمان بن أبي شيبة، وعلي بن المديني، وعبيد الله القواريري، ومُسَدد ابن مسرهد، وغيرهم، ودرس اللغة والأدب على أبي عبيد القاسم بن سلام وثعلب وغيرهما، وتفقه على الإمام أحمد بن حنبل، وصحبه عشرين سنة، وتخرج به، فكان من جلة أصحابه، وروى عنه كثيراً، وهو أحد الناقلين مذهب أحمد عنه(٣).

---

(١) طبقات الحنابلة ١/٩١، المنهج لاحمد ١/١٥٢، المنتظم ٦/٧، معجم الأدباء ١/١١٢.

وجاء في (البداية والنهاية ١٢/٧٩، وانباه الرواة ١/١٥٨): «وكانت وفاته لسبع» ولعل ذلك تصحيف، لان القفطي ذكر بعد ذلك انه دفن يوم الثلاثاء لثمان بقين من ذي الحجة.

كما ذكر الذهبي في (سير اعلام النبلاء ١٣/٣٦٤)، أنه دفن في داره يوم الاثنين لسبع بقين من ذي الحجة.. في أيام المعتضد، ولعله أراد انه توفي يوم الاثنين لتسع بقين...، وانظر المراجع السابقة.

(٢) تاريخ بغداد ٦/٢٨، إنباه الرواة ١/١٥٦، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٥٦.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٥٦، طبقات الحنابلة ١/٨٦، المنهج الاحمد ١/١٩٧، معجم الادباء ١/١١٢، بغية الوعاة ١/٤٠٨، طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٥٦، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٤، تاريخ بغداد ٦/٢٧، المدخل إلى مذهب احمد ص ٢٠٦، المطلع ص ٤٢٢، البداية والنهاية ١١/٧٩، شذرات الذهب ٢/١٩٠، إنباه الرواة ١/١٥٥، نزهة الألباء، ص ٢١٣.

وكـان إبـراهيم الحـربي يجل العلم، ويحترم العلماء، ويقـدر مشـايخه، ويعترف بالفضل لأهله، لأنه لا يعرف الفضـل إلا ذووه، ولـذلك كـان يثني على الأئمة والفقهاء والمحدثين، ويسجل خصائصهم وفضائلهم بأحرف من نور.

قال إبراهيم: «لقد رأيت رجالات الدنيا، فلم أر مثل ثلاثة: أحمد بن حنبل وتعجز النساء أن تلد مثله، ورأيت بشر بن الحارث من قرنه إلى قدمـه مملـوءاً عقلاً، ورأيت أبا عبيد القاسم بن سلام كأنه نفخ فيه علم»(١).

وقال إبراهيم: «الشافعي أستاذ الأستاذين، أليس هو أستاذ أحمد؟»(٢).

وقال إبراهيم الحـربي: «التـابعـون كلهم خير، وخيرهم أحمد بن حنبـل، وهو عندي من أجلهم»(٣)، وقال: «يقول الناس: أحمد بن حنبل بالتوهم، واللـه ما أعرف لأحد من التابعين عليه مزية، ولا أعرف أحداً يقدره قـدره، ولا نعـرف من الإسلام محله، ولقد صحبته عشرين سنة، صيفاً وشتاء، وحراً وبرداً، وليلاً ونهاراً، فمالقيته في يوم إلا وهو زائد عليه بالأمس، ولقد كان يقدم أئمـة العلماء من كل بلد، وإمام كل مصر، فهم بجلالتهم مادام خـارجـا عن المسجـد، فـإذا دخل المسجد صار غلاما متعلمـاً»(٤).

وكان إبراهيم الحربي مواظباً على طلب العلم، وحضور مجالس أساتذتـه، فاستمر على صحبة الإمام أحمد عشرين سنة حتى مـات، ولـزم دروس النحـو واللغة خمسين سنة، فقد حدث أبو عمر محمد بن عبدالواحد اللغـوي، المعـروف

---

(١) طبقات الحنابلة ١/٨٦، المطلع ص ٤٢٣، المنهج لأحمد ١/١٩٧، طبقات الفقهاء ص ٩٢، وزاد الأنباري في نقله قول الحربي عن أحمد «كأن الله جمع لـه علم الأولين والآخـرين من كل صنف، يقول ماشاء، ويمسك ماشاء» (نزهة الألباء ص ١٤١).

(٢) طبقات الفقهاء ص ٩٢.

(٣) طبقات الحنـابلـة ١/٩٢، المنهـج لأحمد ١/١٩٩، قلت: والإمـام أحمد ليس تـابعيـا بالاصطلاح الدقيق للتابعي، وهو من رأى صحابياً فأكثر، وإنما هو تابعي بالمعنى الأعم للتابعين، وهم الذين جاؤوا بعد الصحابة.

(٤) طبقات الحنابلة ١/٩٢، المطلع ص ٤٢٣.

بغلام ثعلب، وهو تلميذ الحربي، قال: سمعت ثعلباً مراراً يقول: «ما فقدت إبراهيم الحربي من مجلس لغة أو نحو خمسين سنة»(١)، وقال عن نفسه: «لي مذ أجالس أهل العلم سبعين سنة»(٢).

تلاميذ الحربي :

تولى إبراهيم الحربي منصة التدريس والتعليم والإفادة والتحديث، وروى عنه الحديث خلق كثير في بغداد، منهم: موسى بن هارون الحافظ، ويحيى بن صاعد، وأبو بكر بن أبي داود، والحسين المحاملي، وأبو بكر الأنباري، وأبو عمر الزاهد اللغوي، وأبو بكر الشافعي، وأبو بكر أحمد بن جعفر القطيعي، وغيرهم، وكان يجتمع في مجلسه ثلاثون ألف محبرة، وكان يملي عليهم في المسجد، ومن غرفته التي يشرف منها على الناس في داره(٣).

وكان إبراهيم الحربي يقدم علمه بلا أجر، ولا مقابل، ويرفض الهبات والعطايا، وقال: «ما انتفعت من علمي قط إلا حبة، وقفت على إنسان، فدفعت إليه قطعة اشترى حاجة، فأصاب منها دانقاً إلا حبة، فسألني عن مسألة، فأجبته، ثم قال للغلام: أعط أبا إسحاق بدانق، ولا تحطه بنصف حبة»(٤)، وقال له رجل، وقد رأى كتبه: كيف قويت على جمع هذه الكتب؟ فغضب إبراهيم وقال: بلحمي ودمي، بلحمي ودمي»(٥).

---

(١) بغية الوعاة ١/٤٠٨، إنباه الرواة ١/١٥٨، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٥، طبقات الحنابلة ١/٨٩، المنهج الأحمد ١/١٩٨، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٠، تاريخ بغداد ٦/٢٣، نزهة الألباء، ص ٢١٤، المنتظم ٦/٤، معجم الأدباء ١/١١٨.

(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٥٩.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٥٧، طبقات الحنابلة ١/٨٦، المنهج الأحمد ١/١٩٧، بغية الوعاة ١/٤٠٨، طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٥٦، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٤، تاريخ بغداد ٦/٢٨.

(٤) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦١، وقال: ما أخذت على علم قط أجراً إلا مرة واحدة، وذكر القصة، تاريخ بغداد ٦/٣٤، طبقات الحنابلة ١/٨٩، معجم الأدباء ١/١١٩.

(٥) تاريخ بغداد ٦/٣٣، إنباه الرواة ١/١٥٨، المنتظم ٦/٤.

كتبه ومصنفاته :

عكف إبراهيم الحربي على التأليف، مع اشتغاله بالتدريس والتحديث، وصنف كتباً كثيرة، ذكر المؤرخون بعضها، وهي:

١ ـ غريب الحديث ٢ ـ مناسك الحج ٣ ـ سجود القرآن

٤ ـ الهدايا والسنة فيها ٥ ـ الحمام وآدابه ٦ ـ دلائل النبوة

٧ ـ كتاب الأدب ٨ ـ كتاب المغازي ٩ ـ كتاب التيمم

١٠ ـ ذم الغيبة ١١ ـ النهي عن الكذب ١٢ ـ ناسخ القرآن ومنسوخه

وكان عنده اثنا عشر ألف جزء في اللغة وغريب الحديث، كتبها بيده(١).

مكانته العلمية :

كان إبراهيم الحربي أحد العلماء الأعلام الذين تصدّروا مجالس العلم في بغداد، وقصدهم الناس في طلب العلم، وبرز تفوقه خاصة في ثلاثة علوم، فكان جماعاً للغة، قيماً بالأدب، وكان عارفاً بالفقه بصيراً بالأحكام، وكان حافظاً للحديث ومن أعلام المحدثين، وسنفرد كل جانب بنبذة مختصرة:

١ ـ الحربي لغوياً وأديباً :

صرف إبراهيم الحربي همته إلى اللغة والأدب، وتتلمذ لأبي عبيد القاسم ابن سلام، وواظب على حضور مجالس ثعلب، وأصبح متمكناً في اللغة والأدب، وروى عنه الشعر، وأخذ عنه من الأدباء أبو بكر بن الأنباري النحوي، وأبو عمر الزاهد صاحب ثعلب، وعده علماء التراجم والطبقات والتاريخ من أئمة الأدب واللغة والنحو، وترجموا له في بعض الكتب مثل «إنباه الرواة على أنباء النحاة» و«البُلغة في تاريخ أئمة اللغة» و«نزهة الألباء في طبقات الأدباء» وغيرها.

---

(١) الفهرست ص ٣٢٢، المنهج الأحمد ١/١٩٧، إنباه الرواة ١/١٥٥، كشف الظنون ١/٤٩٥، ٢/١٥٦، ٥٢٣، طبقات الحفاظ ص ٨٦، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٥، معجم الأدباء ١/١١٨، ١٢٨، طبقات المفسرين ١/٥، وانفرد الداودي بذكر كتاب له «ناسخ القرآن ومنسوخه».

وصنف الحربي في اللغة، وكان عنده اثنا عشر ألف جزء في اللغة وغريب الحديث، كتبها بخطه(١).

وكان الحربي ينشد الشعر في كل مناسبة، ويتغنى بالأبيات والحكم، ويستشهد بها في المجال العلمي، وفي الحياة العملية، ويحسن الاختيار، وله ذوق رفيع في انتقاء الأشعار، ويحظى بالاحترام والتقدير من أئمة اللغة في عصره كالمبرد وثعلب وغيرهما، فمن ذلك قوله لمن دخل عليه يعوده في مرضه، وقد سأله كيف تجدك يا أبا إسحاق؟ قال: أجدني كما قال الشاعر:

دبَّ فيَّ البلاءُ سُفلاً وعلوا وأراني أذوبُ عضواً فعضوا

بَليت جِدتي بطاعة نفسي فتذكرت طاعة الله نِضْوا

وكان له طبيب يعالجه في مرضه، فمات الطبيب، فبكى عليه، ثم أنشأ يقول:

إذا مات المعالج من سقام فيوشك للمعالج أن يموت

وكان إبراهيم الحربي يقول: ما أنشدت بيتاً من الشعر إلا قرأت بعده «قل هو الله أحد» ثلاث مرات(٢)، وإن كتابه «غريب الحديث» أكبر دليل على تمكنه في اللغة والأدب كما سنرى.

٢ ـ الحربي فقيهاً :

درس إبراهيم الفقه على علماء بغداد وفقهائها في المذهب الشافعي والمذهب الحنبلي، ولكن أخذه للفقه الشافعي كان قليلاً، لذلك ترجم له ابن السبكي في

---

(١) الاعلام ١/٢٥، وانظر: طبقات الحنابلة ١/٨٨، المنهج الأحمد ١/١٩٨، نزهة الالباء، ص ٢٢٩، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٩، تاريخ بغداد ٦/٢٣، ومعجم الأدباء ١/١١٨، المنتظم ٦/٦، صفة الصفوة ٢/٤٠٧.

(٢) انظر: تاريخ بغداد ٦/٣٧ ـ ٣٨، طبقات الحنابلة ١/٩٠، المنهج الأحمد ١/٢٠٠، إنباه الرواة ١/١٥٥، البلغة ص ٤، المنتظم ٦/٦، معجم الأدباء ١/١٢٢ ـ ١٢٤، صفة الصفوة ١/٤١٠.

طبقات الشافعية الكبرى» ثم قال : «وذكرُه في الحنابلة أولى من ذكره في الشافعية»(١)، وتفقه الحربي على الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى مباشرة، وصحبه عشرين سنة، وصار من جلة أصحابه، ونقل عنه مسائل في المذهب، منها: الدعاء في الصلاة قائماً بعد الختمة، وبغير ما في القرآن، الاقتداء بمن كان مؤتماً بإمام سابق، القراءة خلف الإمام، ميراث حمل الحرة المتزوجة من مملوك، اليمين بالطلاق(٢).

وصنف إبراهيم الحربي عدة كتب في الفقه، منها مناسك الحج، وسجود القرآن، والهدايا والسنة فيها، والحمام وآدابه، وكتاب التيمم، وكتاب المغازي.

قال عبدالله بن أحمد بن حنبل: كان أبي يقول لي: امض إلى إبراهيم الحربي حتى يلقي عليك الفرائض(٣)، وكان عبدالله يحترم إبراهيم الحربي كثيراً لعلمه وفقهه، ولما مات سعيد بن أحمد بن حنبل جاء إبراهيم الحربي إلى عبدالله بن أحمد يعزيه، فقام إليه عبدالله، فقال: تقوم إليّ؟ فقال عبدالله والله لو رآك أبي لقام إليك؟ قال الحربي: والله لو رأى ابن عيينة أباك لقام إليه(٤)

وكان إبراهيم الحربي ملتزماً مذهب الإمام أحمد، ومتوقفاً عند اجتهاده وآرائه وأحكامه، ولما نقل رأي الإمام أحمد في القراءة خلف الإمام: «يقرأ فيما خافت، وينصت فيما جهر، سأله السامع: إيش ترى أنت؟ قال: أنا ذاك علمني، وعنه أخذت، وصحبته وأنا غلام، وكل شيء يلقيه إلينا أخذته عنه، وتمسك به قلبي، فأنا عليه، أقرأ إذا لم أسمع، وإذا جهر سمعت، ومن خالفني أهونت به»(٥).

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٥٧.

(٢) طبقات الحنابلة ١/٨٦، ٩١ ومابعدها، المنهج الأحمد ١/١٩٩، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٤، شذرات الذهب ٢/١٩٠.

(٣) طبقات الحنابلة ١/٨٩، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٥.

(٤) المنهج الأحمد ١/١٩٨، طبقات الحنابلة ١/٨٩، معجم الأدباء ١/١٢٠.

(٥) طبقات الحنابلة ١/٩٣، المنهج الأحمد ١/٢٠٠.

وقال إبراهيم الحربي: كل شيء أقول لكم: هذا قول أصحاب الحديث، فهو قول أحمد بن حنبل، هو ألقى في قلوبنا منذ كنا غلماناً اتباع حديث النبي صلى الله عليه وسلم وأقاويل الصحابة والاقتداء بالتابعين(١).

وكان إبراهيم الحربي يلتزم في الفقه مدرسة أهل الحديث، ومنهجهم، وكان يثني عليهم، ويدعو لذلك، فيقول: «لا أعلم عصابة خيراً من أصحاب الحديث، إنما يغدو أحدهم، ومعه محبرة، فيقول: كيف فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وكيف صلى، إياكم أن تجلسوا إلى أهل البدع، فإن الرجل إذا أقبل ببدعة ليس يفلح»، وقال إبراهيم الحربي أيضا: «ينبغي للرجل إذا سمع شيئا من أدب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتمسك به» ونقل الحربي قال: خرج أبو يوسف القاضي يوماً، وأصحاب الحديث على الباب، فقال: «ما على الأرض خير منكم، قد جئتم أو بكرتم تسمعون حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم»(٢)

وكان إبراهيم الحربي يعرف مكانة الإمام أحمد في العلم والفضل، ويعترف باتباعه وتلمذته، نقل ابن عتاب قال: كان إبراهيم الحربي رجلاً صالحاً من أهل العلم، بلغه أن قوماً من الذين كانوا يجالسونه يفضلونه على أحمد بن حنبل، فوقفهم على ذلك، فأقروا به، فقال: «ظلمتموني بتفضيلكم لي على رجل لا أشبهه، ولا ألحق به في حال من أحواله، فأقسم بالله، لا أسمعكم شيئا من العلم أبداً، فلا تأتوني بعد يومكم»(٣).

٣ ـ الحربي حافظاً ومحدثاً :

كان إبراهيم الحربي من أعلام المحدثين، فكان حافظاً للحديث، إماما فيه، سمعه من الإمام أحمد وآخرين، ثم روى الحديث، وأخذه عنه خلق كثير، وكان

---

(١) طبقات الحنابلة ١/٩٢، المنهج الأحمد ١/١٩٩.
(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٥٨.
(٣) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٤.

خبيراً بعلم الحديث ومصطلحه، مميزاً لعلله وأسانيده وقواعده، وكان ملتزماً الحديث، كما سبق، متقيداً بأصول التحديث وأهل الحديث، مثنياً على طريقتهم.

قال أحمد بن مروان الدينوري: أتينا إبراهيم الحربي، وهو جالس على باب داره، فسلمنا وجلسنا، فجعل يقبل علينا، فلما أكثرنا عليه، حدثنا حديثين، ثم قال لنا: «مثل أصحاب الحديث مثل الصياد الذي يلقي شبكته في الماء، فيجتهد، فإن أخرج سمكة، وإلا أخرج صخرة(١)»، وقال الحاكم: سمعت محمد ابن عبدالله الصفار، سمعت إبراهيم الحربي ـ وحدث عن حميد بن زنجويه، عن عبدالله بن صالح العجلي بحديث ـ فقال: اللهم لك الحمد، ورفع يديه فحمد الله، ثم قال: عندي عن عبدالله بن صالح قمطر، وليس عندي عن حميد غير هذا الطبق، وأنا أحمد الله على الصدق، ثم قال الحاكم: زادني فيه بعض أصحابنا: عن الصفار، فقال رجل: يا أبا اسحاق، لو قلت فيما لم تسمع. سمعت، لما أقبل الله بهذه الوجوه عليك(٢).

وقال إبراهيم الحربي. «كان إسحق الموصلي (٢٣٥ هـ) ثقة صدوقاً عالماً، وما سمعت منه شيئاً، ولوددت أني سمعت منه»(٣).

وقد عده الذهبي من الحفاظ، فقال عنه: «الإمام الحافظ، شيخ الإسلام...(٤)»، وقال عنه ابن النديم. «من جلة المحدثين، العارفين بالحديث . وكان من الحفاظ»(٥).

وبرز تفوق الحربي في الحديث، واضطلاعه به، وتعمقه فيه، وخبرته في

---

(١) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٢.

(٢) تاريخ بغداد ٦/٣٠، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٥٨، ٣٦٢. وانظر قصته مع علي بن المديني في تاريخ بغداد ١/٢٧، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٩، طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٥٧.

(٣) نزهة الألبا ء، ص ١٧١.

(٤) تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٤، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٥٦.

(٥) الفهرست ص ٣٢٣، وعده السيوطي من الحفاظ، انظر: طبقات الحفاظ ص ٢٥٩.

مصطلحه وعلومه، في تصنيف كتابه «غريب الحديث» الذي يدل على حفظه ورواياته، وعلى معرفته باللغة والأدب، فكان هذا الكتاب أهم كتبه وأعلاها، وهو آخر ما عمله، ونظراً لأهمية هذا الكتاب، وجمعه بين الحديث واللغة والفقه والأحكام ومصطلح الحديث وعلله، نفرده بشيء من التوسع لإلقاء الضوء عليه.

قال القفطي: «غريب الحديث»، وهو أجل كتاب، وأكبر ما صنف في هذا النوع»(١).

وقال الذهبي «يروى: أن إبراهيم لما صنف «غريب الحديث» وهو كتاب نفيس كامل في معناه، قال ثعلب: ما لإبراهيم وغريب الحديث؟! رجل محدث، ثم حضر مجلسه، فلما حضر المجلس سجد ثعلب، وقال: ما ظننت أن على وجه الأرض مثل هذا الرجل»(٢).

ووصف حاجي خليفة هذا الكتاب، فقال: «غريب الحديث للإمام إبراهيم ابن إسحاق الحربي الحافظ..» وجمع كتابه في غريب الحديث، وهو كبير في خمس مجلدات، بسط القول فيه، واستقصى الأحاديث بطرق أسانيدها، وأطاله بذكر متونها، وإن لم يكن فيها إلا كلمة واحدة غريبة، فطال لذلك كتابه، فترك وهجر، وإن كان كثير الفوائد»(٣).

وبين ابن النديم مضمون الكتاب، فقال: «وله كتاب غريب الحديث، والذي

---

(١) إنباه الرواة ١/١٥٥، وانظر: سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٦، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٥، بغية الوعاة ١/٤٠٨.

ولم يصل إلينا من هذا الكتاب العظيم إلا المجلدة الخامسة منه، وقد حققها الدكتور سليمان بن إبراهيم بن محمد العايد، وحصل بها على شهادة الدكتوراة في اللغة العربية وآدابها ـ من شعبة اللغويات من كلية اللغة العربية «جامعة أم القرى» بمكة المكرمة سنة ١٤٠٢ هـ، وطبعها مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى في ثلاثة أجزاء كبيرة سنة ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥م، ولا تزال المجلدات الأربع من الكتاب مفقودة.

(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٦.

(٣) كشف الظنون ٢/١٥٦.

خرج منه: مسند أبي بكر، مسند عمر، مسند عثمان، مسند علي، مسند الزبير، مسند طلحة، مسند سعد بن أبي وقاص، مسند عبدالرحمن بن عوف، مسند العباس، مسند شيبة بن عثمان، مسند عبدالله بن جعفر، مسند المِسْور بن مخرمة الزهري، مسند المطّلب بن ربيعه، مسند السائب المخزومي، مسند خالد ابن الوليد، مسند أبي عبيده بن الجراح، مسند معاوية وغيره(١)، مسند عمرو ابن العاص، مسند عبدالله بن عباس، مسند عبدالله بن عمر بن الخطاب، مسند الموالي، وهو آخر ما عمل(٢).

وكان إبراهيم الحربي يستدرك على غيره، ويصحح ويدقق، ويتعقب ما سبقه، ولو كان من أساتذته وشيوخه، لأن الحق أحق أن يتبع، ومنهم أستاذه أبو عبيد، قال أبو أيوب سليمان البزاز: سمعت إبراهيم الحربي يقول: في كتاب أبي عبيد «غريب الحديث» ثلاثة وخمسون حديثاً ليس لها أصل، قد علّمت عليها في كتاب السروي... وذكرها»(٣).

ثناء العلماء على الحربي :

وإظهاراً لمكانة الحربي العلمية، فقد اعترف الناس له بذلك، وأكثروا من الثناء عليه، وإطرائه، ونقل صورته إلى كل مكان، ونذكر طرفاً من ذلك.

قال أبو علي الحسين بن فهم، وذكر إبراهيم الحربي لصديقه: والله يا أبا محمد، لا ترى عيناك مثل أبي إسحاق أيام الدنيا، ولقد رأيت وجالست الناس

---

(١) زاد ياقوت الحموي فقال: مسند ما روي عن معاوية، مسند ما روي عن عاصم بن عمر، مسند صفوان بن أمية، مسند جبلة بن هبيرة، مسند عمران بن حصين، مسند حكيم بن حزام، مسند عبدالله بن زمعة، مسند عبدالله بن سمره..، مسند عبدالله ابن عمرو، ولم يذكر مسند عبدالله بن عباس، انظر: معجم الادباء ١٢٨/١.

(٢) الفهرست ص ٣٢٣، وانظر معجم الأدباء ١٢٨/١، البلغة ص ٥، المدخل إلى مذهب أحمد ص ٢٠٦.

(٣) تاريخ بغداد ٣٥/٦، معجم الأدباء ١٢١/١، ونقل الانباري عنه أنه قال: «مائة وخمسة وعشرون حديثاً ليس لها أصل قد علمت عليها في كتابي». (نزهة الالبا ء، ص ٢١٤).

من صنوف أهل العلم والحذق بكل فن منه، فما رأيت رجلاً أكمل في ذلك كله من أبي إسحاق رحمه الله تعالى(١).

وقال محمد بن صالح القاضي: لا نعلم أن بغداد أخرجت مثل إبراهيم الحربي في الأدب والفقه والحديث والزهد(٢).

وقال أبو عبد الرحمن السُّلمي: سألت الدارقطني عن إبراهيم الحربي، فقال: كان إبراهيم الحربي إماماً، يقاس بأحمد بن جنبل في زهده وعلمه وورعه، وقال الدارقطني أيضا وإبراهيم إمام عالم بكل شيء، بارع في كل علم، صدوق، وعن الدارقطني قال: إبراهيم الحربي ثقة(٣).

وكان إسماعيل بن إسحاق القاضي يشتهي أن يلتقي إبراهيم الحربي، فالتقيا، وتذكرا، فلما افترقا، سئل إبراهيم عن إسماعيل، فقال: إسماعيل جبل نفخ فيه الروح، وقال إسماعيل: ما رأيت مثل إبراهيم...، ولما دخل الحربي على إسماعيل القاضي بادر أبو عمر بن يوسف القاضي إلى نعله، فأخذها، فمسحها من الغبار، ولفها، فدعا له الحربي، وقال: أعزك الله في الدنيا والآخرة، وغفر الله لك كما أكرمت العلم، فلما مات أبو عمر، رؤي في النوم، فقيل: ما فعل الله بك؟ قال: أعزني الله في الدنيا والآخرة بدعوة الرجل الصالح، أو قال: أصيبت فيه دعوة إبراهيم الحربي(٤).

---

(١) تاريخ بغداد ٦/٣٥، ونقل الخطيب أيضا عن ابي بكر احمد بن يعقوب قال: «وما رأيت بعيني مثله»، وانظر: سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٨.

(٢) طبقات الحنابلة ١/٨٩، المنهج الاحمد ١/١٩٩، طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٥٧، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٥، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٥٩، ٣٦٨، نزهة الالباء ص ٢١٤، تاريخ بغداد ٦/٣٥.

(٣) تاريخ بغداد ٦/٤٠، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٠، طبقات الحنابلة ١/٩١، المنهج الأحمد ١/١٩٩، طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٥٧، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٥، نزهة الالباء، ص ٢١٤، معجم الادباء ١/١٢٥، بغية الوعاة ١/٤٠٨، المنتظم ٦/٤، البداية والنهاية ١١/٧٩، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٨.

(٤) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٥٧، معجم الادباء ١/١٢٦.

الحربي زاهداً :

كان الإمام أحمد بن حنبل من أزهد الناس في الدنيا، ويضرب به المثل في الزهد والورع، وكان إبراهيم الحربي تلميذاً للإمام أحمد، وصحبه عشرين سنة، فسار على شاكلته في الزهد والورع، حتى صار يقاس به فيهما، وعرف الحربي في زمانه، وفي جميع المصادر وكتب التراجم، بأنه إمام في الزهد، وكان كذلك، مع تواضعه الجم في علمه وسلوكه وتعامله مع أهله وبقية الناس.

فقد ورث دوراً وبساتين كثيرة فباعها لطلب العلم والحديث، وورث من خاله مالا كثيرا فلم يفرغ له، ولا ذهب إلى أخذه، وعاش مقلا في طعامه وشرابه ولباسه ومسكنه، لا يهمه إلا طلب العلم، وتحصيل المعارف، ورضاء الله تعالى، والطمع بما عنده في الدار الآخرة، وكانت نفسه أبيّة، وينعم بغنى النفس الكامل، فلا يطمع بمال أحد، ولا يتطلع إلى جمع المال، ومكث ثلاثين سنة يكتفي برغيفين في كل يوم، تقدمهما له أمه أو أخته، وبقي ثلاثين سنة أخرى مكتفياً برغيف واحد تقدمه له زوجته أو ابنته، فإن غابتا عنه بقي بلا طعام إلى الغد، وصنف الكتب الكثيرة كما سبق، وجلس للتعليم والتدريس أكثر من خمسين سنة، ولم يأخذ أجراً على ذلك، ولم ينتفع من كتبه مالا، وترفع عن هدايا الخليفة وعطاياه، وقد أرسل له المعتضد مرة عشرة آلاف درهم فردها، وأرسل له مرة أخرى ألف دينار في مرض موته فردها أيضا، وكان بيته يخلو حتى من الملح للطعام، وهو صابر على كل ذلك، لا يشكو فقرا، ولا مرضا، ولا حاجة لأهله وأقاربه ومن حوله(١)، وهذه بعض طرائفه.

قال إبراهيم الحربي: قطائعنا في المراوزة ـ يعني عندنا في الكابلية ببغداد ـ كان لي فيها اثنتان وعشرون داراً وبستاناً، قال ابن حبيش (تلميذه). وكان يصف لنا نخلة نخلة، وداراً داراً، قال فبعتها وانفقتها على الحديث، وورثت من

---

(١) إنباه الرواة ١/١٥٧، البداية والنهاية ١١/٧٩، المنتظم ٦/٦، معجم الادباء ١/١١٧، صفة الصفوة ٢/٤٠٧، تاريخ بغداد ٦/٣١، طبقات الحنابلة ١/٨٧ ـ ٨٩، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٣.

خال بحولايا (في العراق) عشرين ومائة جريب فيها رطبة، فلم أفرغ لها، ولا ذهبت أخذت منها، لا أصلا، ولا فرعا فذهبت إلى الآن(١).

وقال الحربي: أجمع عقلاء كل أمة أنه من لم يجر مع القدر لم يتهنأ بعيشه، وقال: كان قميصي أنظف قميص، وإزاري أوسخ إزار، ما حدثت نفسي بأيهما يستويان قط، وفرد عقبي صحيح، والآخر مقطوع، ولا حدثت نفسي أني أصلحها، ولا شكوت لأمي وأقاربي حمى أجدها، ولي عشر سنين أبصر بفرد عين، ما أخبرت به أحدا، وأفنيت عمري ثلاثين سنة برغيفين، إن جاءتني بهما أمي أو أختي، وإلا بقيت جائعاً إلى الليلة التالية، وأفنيت ثلاثين سنة برغيف في اليوم والليلة، إن جاءتني به امرأتي أو بناتي، وإلا بقيت جائعاً، والآن آكل نصف رغيف، وأربع عشرة تمرة، وقام إفطاري في رمضان هذا بدرهم ودانقين ونصف(٢).

وقال إبراهيم الحربي: الرجل كل الرجل الذي يدخل غمه على نفسه، ولا يدخله على عياله، وقد كانت بي شقيقة منذ أربعين سنة ما أخبرت بها أحداً قط، ولي عشرون سنة أبصر بفرد عين ما أخبرت بها أحداً قط، وذكر أنه مكث نيفاً وسبعين سنة من عمره ما يسأل أهله غداء ولا عشاء، بل إن جاءه أكله، وإلا طوى إلى الليلة القابلة(٣).

ونقل الخطيب البغدادي عن أبي عثمان الرازي قال: جاء رجل من أصحاب المعتضد الى إبراهيم الحربي بعشرة آلاف درهم من عند المعتضد، يسأله عن أمر أمير المؤمنين تفرقة ذلك، فرده، فانصرف الرسول، ثم عاد فقال: إن أمير المؤمنين يسألك أن تفرقه في جيرانك، فقال: عافاك الله، هذا مال لم

---

(١) تاريخ بغداد ٦/٢٨، وانظر: إنباه الرواة ١/١٥٦.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٥٦، وانظر: معجم الأدباء ١/١١٣، صفة الصفوة ٢/٤٠٥، المنتظم ٦/٤، تاريخ بغداد ٦/٣٠، المنهج الأحمد ١/١٩٧، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٧.

(٣) البداية والنهاية ١١/٧٩، وانظر: تاريخ بغداد ٦/٣١، ولا تعارض بين القولين في عدد السنين، لأنه قد يكون قال ذلك مرتين في فترتين متلاحقتين.

نشغل أنفسنا بجمعه فلا نشغلها بتفرقته، قل لأمير المؤمنين: إن تركتنا وإلا تحولنا من جوارك(١)، وزاد الذهبي: «فرده عليه أوحش رد، وقال: رُدَّها إلى من أخذتها منه، وهو محتاج إلى فلس»(٢).

وجاء في طبقات الحنابلة(٣): «قال أبو القاسم الختلي: اعتل إبراهيم الحربي علة أشرف فيها على الموت، فدخلت عليه يوما، فقال لي: يا أبا القاسم، إنا في أمر عظيم مع ابنتي، ثم قال لها: قومي اخرجي إلى عمك، فخرجت، فألقت على وجهها خمارها، فقال لها إبراهيم: هذا عمك كلميه، فقالت لي: نحن في أمر عظيم، لا في الدنيا ولا في الآخرة، الشهر والدهر مالنا طعام إلا كسرا يابسة وملحاً، وربما عدمنا الملح، وبالأمس قد وجه إليه المعتضد مع بدر ألف دينار، فلم يأخذها، ووجه إليه فلان وفلان فلم يأخذ منها شيئا، وهو عليل، فالتفت الحربي إليها وتبسم، وقال: يابنيّة، إنما خفت الفقر؟ قالت: نعم، قال لها: انظري إلى تلك الزاوية، فنظرت، فإذا كتب، فقال هناك اثنا عشر ألف جزء لغة وغريب، كتبته بخطي، إذا مت فوجهي في كل يوم بجزء تبيعينه بدرهم، فمن كان عنده اثنا عشر ألف درهم ليس هو بفقير».

ونقل الخطيب البغدادي(٤) عن إبراهيم الحربي قال: «ماكنا نعرف من هذه الأطبخة شيئاً، كنت أجيء من عشي إلى عشي، وقد هيأت لي أمي باذنجانة مشوية، أو لعقة بن (من الشحم والسمن) أو باقة فجل» وقال أبو علي الخياط: «كنت يوماً جالساً مع إبراهيم على باب داره، فلما أن أصبحنا قال لي: يا أبا علي

---

(١) تاريخ بغداد ٦/٣٢، وانظر: طبقات الحنابلة ١/٨٨، المنهج الأحمد ١/١٩٨، إنباه الرواة ١/١٥٧، معجم الأدباء ١/١١٧، صفوة الصفوة ٢/٤٠٦، المنتظم ٦/٥، البداية والنهاية ١١/٧٩.

(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٢، وانظر: تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٥.

(٣) طبقات الحنابلة ١/٨٨، المنهج الأحمد ١/١٩٨، تاريخ بغداد ٦/٣٣، وانظر سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٠، إنباه الرواة ١/١٥٧، البداية والنهاية ١١/٧٩، المنتظم ٦/٦، معجم الأدباء ١/١١٨.

(٤) تاريخ بغداد ٦/٣١، وانظر: سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٧.

قم إلى شغلك، فإن عندي فجلة قد أكلت البارحة خضرها، أقوم أتغذى بجزرتها»
وكان الحربي يقول : «ما تروَّحت ولا روَّحت قط، ولا أكلت من شيء واحد في يوم مرتين».

ونقل الخطيب البغدادي عن أحمد بن سلمان القطيعي قال: «ضقت إضاقة، فمضيت إلى إبراهيم الحربي لأبثه ما أنا فيه، فقال لي لا يضق صدرك، فإن الله من وراء المعونة، وإني ضقت مرة حتى انتهى أمري في الإضاقة إلى أن عدم عيالي قوتهم، فقالت لي زوجتي هب أني وإياك نصبر، فكيف نصنع بهاتين الصبيتين؟ فهات شيئا من كتبك حتى نبيعه، أو نرهنه، فضننت بذلك، وقلت: اقترضي لهما شيئا، وأنظريني بقية اليوم والليلة، وكان لي بيت في دهليز داري فيه كتبي، فكنت أجلس فيه للنسخ وللنظر، فلما كان في تلك الليلة إذا داق يدق الباب، فقلت: من هذا؟ فقال: رجل من الجيران، فقلت: ادخل! فقال أطفيء السراج حتى أدخل، فكببت على السراج شيئاً، وقلت: ادخل، فدخل وترك إلى جانبي شيئاً، وانصرف، فكشفت عن السراج ونظرت، فإذا منديل له قيمة، وفيه أنواع من الطعام، وكاغد فيه خمسمائة درهم، فدعوت الزوجة، وقلت: أنبهي الصبيان حتى يأكلوا، ولما كان من الغد قضينا ديناً كان علينا من تلك الدراهم، وكان وقت مجيء الحاج من خراسان، فجلست على بابي من عند تلك الليلة، وإذا جمال يقود جملين عليهما حملان ورقاً، وهو يسأل عن منزل إبراهيم الحربي، فانتهى إليّ، فقلت: أنا ابراهيم الحربي، فحط الحملين، وقال: هذان الحملان أنفذهما لك رجل من أهل خراسان، فقلت، من هو؟ فقال: قد استحلفني أن لا أقول من هو»(١).

من أقوال الحربي المأثورة :

ونذكر هنا طرفاً من أقوال إبراهيم الحربي المأثورة عنه، لتكون عبرة لغيره.

---

(١) تاريخ بغداد ٦/٣٢، وانظر: سير أعلام النبلاء، ١٣/٣٦٨، إنباه الرواة ١/١٥٧، معجم الأدباء ١/١١٥ ـ ١١٦، صفوة الصفوة ٢/٤٠٨.

اجتمع إبراهيم الحربي، وأحمد بن يحيى ثعلب، فقال ثعلب لإبراهيم: متى يستغني الرجل عن ملاقاة العلماء؟ فقال له إبراهيم: إذا علم ما قالوا، وإلى أي شيء ذهبوا فيما قالوا(١).

وحضر بنان العكي مع ابنين له عند أبي إسحاق الحربي، فقال له إبراهيم: هؤلاء أولادك؟ قال: نعم! قال: احذر لا يرونك حيث نهاك الله، فتسقط من أعينهم(٢).

قال سليمان بن إسحاق الجلاب: سمعت الحربي يقول: الأبواب تبنى على أربع طبقات: طبقة المسند، وطبقة الصحابة، وطبقة التابعين، فيقدم كبارهم، كعلقة والأسود، وبعدهم من هو أصغر منهم، وبعدهم تابع التابعين، مثل سفيان، ومالك، والحسن بن صالح، وعبيد الله بن الحسن، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، والأوزاعي، وروى عنه قال: الناس على أربع طبقات: مليح يتملح، ومليح يتبغض، وبغيض يتملح، وبغيض يتبغض، فالأول هو المنى، والثاني يتحمل، وأما بغيض يتملح فإني أرحمه، وأما البغيض الذي يتبغض، فأفر منه(٣).

وقال إبراهيم الحربي لجماعة عنده: من تعدون الغريب في زمانكم هذا؟ فقال واحد منهم: الغريب من نأى عن وطنه، وقال آخر: الغريب من فارق أحبابه، وقال كل واحد منهم شيئا، فقال إبراهيم: الغريب في زماننا رجل عاش بين قوم صالحين، إن أمر بالمعروف آزروه، وإن نهى عن المنكر أعانوه، وإن احتاج إلى سبب من الدنيا أعانوه، ثم ماتوا وتركوه(٤)!!

وقال محمد بن خلف وكيع: كان لإبراهيم الحربي ابن، وكان له إحدى عشرة سنة قد حفظ القرآن، ولقنه من الفقه شيئاً كثيراً، قال: فمات، فجئت

---

(١) تاريخ بغداد ٦/٣٦.

(٢) تاريخ بغداد ٦/٣٧، صفوة الصفوة ٢/٤٠٩.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٣/٣٦٤.

(٤) تارخ بغداد ٦/٣٦، طبقات الحنابلة ١/٨٩، صفوة الصفوة ٢/٤٠٩.

أعزيه، قال: فقال لي: كنت أشتهي موت ابني هذا، قال: قلت، يا أبا اسحاق، أنت عالم الدنيا، تقول مثل هذا في صبي قد أنجب، ولقنته الحديث والفقه؟ قال: نعم، رأيت في النوم كأن القيامة قد قامت، وكأن صبياناً بأيديهم قلال فيها ماء، يستقبلون الناس يسقونهم، وكأن اليوم يوم حار، شديد حره، فقلت لأحدهم اسقني من هذا الماء، قال: فنظر إليّ، وقال: لست أبي، فقلت: فايش أنتم؟ فقال: نحن الصبيان الذين متنا في دار الدنيا، فخلفنا آباءنا، نستقبلهم فنسقيهم الماء، قال: فلهذا تمنيت موته(١)

وسبق قوله: «الرجل كل الرجل الذي يدخل غمه على نفسه، لا يدخله على عياله» وقوله: «أجمع عقلاء كل أمة أنه من لم يجر مع القدر لم يتهنأ بعيشه».

وصف الحربي في الكتب:

ذكر علماء التراجم والرجال والتاريخ شيخنا الحربي بصفات الكمال، ونعتوه بكامل الأوصاف والسجايا والأخلاق، وذكروا له الالقاب الحميدة. ونحن نقتطف جانباً من أقوالهم باختصار.

قال ابن النديم: «أبو اسحاق من جلة المحدثين، العارفين بالحديث، وكان عالماً ورعاً، عارفاً باللغة، وكان من الحفاظ»، وقال الخطيب البغدادي «وكان إماماً في العلم، رأساً في الزهد، عارفاً بالفقه، بصيراً بالأحكام، حافظاً للحديث، مميزاً لعلله، قيّماً بالأدب، جماعاً للغة، وصنف كتبا كثيرة» وهي عبارة جامعة، وجمل مشهودة، افتتحنا بها هذا البحث، وتناقلها عنه معظم العلماء والمصنفين والكتاب، وقال الشيرازي: «إمام في الحديث، وله مصنفات كثيرة»، وقال ابن الجوزي «وكان إماماً في جميع العلوم، وله التصانيف الحسان، وكان زاهداً في الدنيا»، وقال أيضا «وكان إماما في العلم، غاية في الزهد، عارفا بالفقه، بصيرا في الأحكام، ماهراً في علم الحديث » وقال ياقوت الحموي: «الإمام الزاهد، العالم، النحوي، اللغوي الفقيه»، وقال القفطي: «العالم، الكامل، الفاضل، اللغوي،

---

(١) تارخ بغداد ٦/٣٦، طبقات الحنابلة ١/٨٩، صفوة الصفوة ٢/٤٠٩.

المحدث»، وقال الذهبي: «الإمام الحافظ، شيخ الإسلام»، وقال أيضاً: «هو الشيخ الإمام، الحافظ، العلامة، شيخ الإسلام.. صاحب التصانيف»، وقال ابن السبكي: «الفقيه، الحافظ»، وقال ابن كثير: «أحد الأئمة في الفقه والحديث وغير ذلك، وكان زاهدا عابداً تخرج بأحمد بن حنبل، وروى عنه كثيراً» وقال الفيروزابادي: «كان قيّما بالأدب، جمّاعاً للغة، حافظاً للحديث، له تصانيف»، وقال السيوطي: «الحربي الإمام، الحافظ، شيخ الإسلام»، وقال ابن العماد الحنبلي: «الحبر، أحد أركان الدين، والأئمة الأعلام.. . وبرع في العلم والعمل وصنف التصانيف الكثيرة، وكان يشبه بأحمد بن حنبل في وقته» ثم نقل ابن العماد مقالة المرداوي فيه، فقال: «كان إماماً في جميع العلوم، متقناً، مصنفاً، محتسبا، عابدا، زاهداً»، وقال الزركلي: «من أعلام المحدثين.... كان حافظاً للحديث، عارفا بالفقه، بصيرا بالأحكام، قيما بالأدب، زاهداً».

الخاتمة :

وبعد فهذه صورة مصغرة عن أحد علمائنا الأعلام، وأحد السلف الصالحين، والعماء العاملين، والزهاد الورعين، الذين يعدون بالآلاف والملايين، ممّن حفلت بهم كتب التاريخ والتراجم، وحملوا مشعل الحضارة العربية والإسلامية، وأناروا سبل الخير والفلاح والهدى للبشرية، فكانوا مصابيح النور والضياء، ومشاعل العلم والحق، ونحن نلتمس صفاتهم، ونتقرى أعمالهم وآثارهم، ونقدمهم للأجيال الحاضرة والمستقبلة، ليقتفوا أثرهم، وينهلوا من معينهم، ويتابعوا طريقهم، فيكونوا خير خلف لخير سلف إن شاء الله تعالى، وعلى الله قصد السبيل، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) الفهرست ص ٣٢٢، تاريخ بغداد ٦/٢٨، طبقات الفقهاء ص ١٧١، صفة الصفوة ٢/٤٠٥، المنتظم ٦/٤، معجم البلدان ٢/٢٣٧، إنباه الرواة ١/١٥٥، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٥، سير أعلام النبلاء ١٣/٣٥٦، طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٥٦، البداية والنهاية ١١/٧٩، طبقات الحفاظ ٢٥٩، شذرات الذهب ٢/١٩٠، الأعلام ١/٢٤.

مراجع البحث

١ ـ الأعـلام، خير الـدين الـزركلي، الطبعـة الثـالثـة ـ بيروت ـ ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩م.

٢ ـ إنباه الرواة على أنباء النحاة، للوزيـر جمال الـدين علي بن يـوسف القفطي ٦٤٦ هـ ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة ـ ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠م.

٣ ـ البداية والنهاية، لأبي الفداء الحافظ إسماعيل بن كثير الـدمشقي ٧٧٤ هـ. الطبعة الأولى، تصويـر عـام ١٩٦٦م ـ مكتبـة المعـارف ـ بيروت، مكتبـة النصر، الرياض.

٤ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للحافظ جمال الـدين عبـدالـرحمن السيوطي ٩١١ هـ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤م.

٥ ـ البلـغة في تاريخ أئمة اللغـة، مجد الـدين محمـد بن يعقـوب الفيروزابـادي ٨١٧ هـ ـ تحقيق محمـد المصري، منشـورات وزارة الثقـافـة ـ دمشق ـ ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢م.

٦ ـ تاريخ بغداد، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغـدادي ٤٦٣ هـ ـ تصوير الناشر دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ بدون تاريخ.

٧ ـ تذكرة الحفاظ، للإمام أبي عبدالله شمس الدين محمـد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨ هـ ـ ١٣٤٧م ـ طبع وزارة معارف الحكومة العالية الهندية ـ تصوير دار إحياء التراث العربي ـ بدون تاريخ.

٨ ـ سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨ هـ ـ ١٣٤٧م ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م.

٩ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي ١٠٨٩ هـ ـ تصوير دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩م.

١٠ ـ صفة الصفوة، لجمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي ٥٩٧ هـ ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩م.

١١ ـ طبقات الحفاظ، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي ٩١١ هـ ـ تحقيق علي محمد عمر، نشر مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ الطبعة الاولى ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣م.

١٢ ـ طبقات الحنابلة، للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى الحنبلي ٥٢٦ هـ ـ مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة ـ ١٣٧١ هـ ـ ١٩٥٢م.

١٣ ـ طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي ٧٧١ هـ ـ الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٤م.

١٤ ـ طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ٤٧٦ هـ ـ حققه إحسان عباس، الناشر دار الرائد العربي ـ بيروت ـ ١٩٧٠م.

١٥ ـ طبقات المفسرين، للحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي ٩٤٥ هـ ـ تحقيق علي محمد عمر، نشر مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢م.

١٦ ـ الفهرست، لابن النديم ٤٣٨ هـ ـ تصوير ونشر دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م.

١٧ ـ كشف الظنون، ملا كاتب جلبي ١٠٦٧ هـ ـ الطبعة الأولى ـ در سعادت ـ بدون تاريخ.

١٨ ـ المدخل إلى مذهب أحمد، للشيخ عبدالقادر بن أحمد، المعروف بابن بدران ١٣٤٦/١٩٢٧م ـ المطبعة المنيرية ـ بمصر ـ بدون تاريخ.

١٩ ـ مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، لصفي الدين عبدالمؤمن بن عبدالقوي البغدادي ٧٣٩ هـ ـ طبع عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥م.

٢٠ ـ المطلع على أبواب المقنع، لأبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي ٧٠٩ هـ ـ طبع المكتب الإسلامي ـ دمشق ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م.

٢١ ـ معجم الأدباء، لياقوت بن عبدالله الحموي ٦٢٦ هـ ـ تصوير دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ عن طبعة دار المأمون.

٢٢ ـ معجم البلدان، لياقوت بن عبدالله الحموي البغدادي ٦٢٦ هـ ـ دار صادر، دار بيروت ـ بيروت ـ الجزء الثاني ـ بدون تاريخ.

٢٣ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ٥٩٧ هـ ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة دار المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن ـ الهند ـ ١٣٥٧ هـ.

٢٤ ـ المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، لعبد الرحمن العليمي ٩٢٨ هـ ـ مطبعة المدني ـ مصر ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣م.

٢٥ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لجمال الدين يوسف بن تغري بردي الاتابكي ٨٧٤ هـ ـ مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ـ وزارة الثقافة ـ مصر ـ ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣م.

٢٦ ـ نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لأبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري ٥٧٧ هـ ـ تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ـ دار نهضة مصر ـ القاهرة ـ ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٧م.



ذبح الحيوان وفق الشريعة الإسلامية والقواعد الصحية

أ.د. عبد الرحمن ابرق

إذا كانت طرق «ذبح الحيوانات» تختلف من بلد لآخر ومن شريعة لأخرى في عصرنا الحاضر فقد تطورت مع تطور مفاهيم المسالخ الحديثة التي أصبحت مؤسسات متخصصة بالإنتاج الفني والصحي للحوم ومشتقاتها تدخلها الحيوانات المعدة للذبح حية سليمة من أحد مداخلها، وتخرج من الطرف الآخر لحوما وأحشاء مجهزة للاستهلاك المحلي أو للتصدير، أو لحوما معلبة أو مصنعة فتخزن أو توزع.

حتى إن بعض اللحوم غير الصالحة للاستهلاك البشري أصبحت تعلب وتباع في المخازن لإطعام الكلاب والقطط.

وضمن هذا الإطار أصبح ضرورياً أن نبحث في مدى تطابق طرق الذبح المختلفة مع الشريعة الإسلامية. والقواعد الصحية.

إن الدراسات المتخصصة في مدى تطابق طرق الذبح الحديثة مع المفاهيم الصحية التي تحفظ للحوم سلامتها وتقدم للإنسان أفضل اللحوم مستمرة ومتنوعة.

أمّا البحوث في مدى تطابق طرق الذبح المتطورة مع الشريعة الإسلامية فهي قليلة وقد نكون أول من أثار هذا الموضوع في عام ١٩٦٢م على شكل فتوى: فقد وجهنا إلى المفتي العام للجمهورية العربية السورية السؤال التالي:

«بسم الله الرحمن الرحيم»

بما أنّ من مراحل الذبح الحديث استعمال الصدمة الكهربائية أو غيرها من طرق التخدير التي تخفف من آلام الحيوان ولا تميته، فهل يكون استعمال إحدى طرق التخدير هذه مانعاً لحل أكل الذبح أو محرماً لها؟

الدكتور عبدالرحمن إبريق

ومما جاء في الفتوى العامة ذات الرقم ١٤٣٠/ق الصادرة عن وزارة الأوقاف، وأما التخدير الحاصل قبل الذبح وقبل الموت فلا تأثير له مادامت الحياة باقية. والله سبحانه وتعالى أعلم.

دمشق في ١٩٨١/٨/٤ الموافق ١٩٦٢/١/١٠

المفتش العام للجمهورية العربية السورية

محمد أبو اليسر عابدين

وانطلاقاً من المقولة الشعبية «إن الفتوى تكون على قدر النص» فإننا رأينا طرح هذا الموضوع على صفحات هذه المجلة الغراء لمزيد من البحث والتمحيص لما فيه من المنفعة العامة، وما يتفق مع الشريعة الإسلامية والتطور الحاصل عالميا في هذا المجال. مع الإشارة إلى أننا وجدنا في كتبنا الفقهية المتعلقة بهذا الموضوع مبادىء صحية قيمة تتفق وأحدث المفاهيم المتطورة.

لنبدأ بالتعريف بـ «ذبح الحيوانات، ثم نستعرض طرق الذبح المختلفة ثم نناقش مدى تطابق هذه الطرق مع التعاليم الصحية والشريعة الإسلامية».

ما المقصود من ذبح الحيوانات :

يقصد بذبح الحيوانات مجموعة العمليات التي يخضع لها الحيوان منذ دخوله المذبح حيا حتى خروجه منه لحما وأحشاء وسقطات.

وتتم معاينة الحيوانات الحية قبل ذبحها عند دخولها زرائب المسلخ الحديث وتبقى تحت المراقبة مدة لا تقل عن ١٢ ساعة، وتتفق المفاهيم الحديثة

مع مفاهيمنا الإسلامية في : إراحة الحيوان قبل ذبحه في حدود ١٢ ـ ١٤ ساعة، وإروائه بتقديم الكميات الكافية من الماء له وبخاصة قبل ذبحه، ومنع الطعام عنه في الساعات الأخيرة التي تسبق ساعة الذبح.

ونورد فيما يلي الرأي الفني في الإراحة والإرواء والإطعام.

الإراحة :

يفضّل أن تستريح الحيوانات قبل الذبح، لأن الحيوان الذي يذبح منهكاً قد يُظْهِرُ نقصاً في صفات حفظ اللحوم، ناتجاً عن تطور غير كامل للحموضة العضلية واجتياح مبكر بمجموعة جراثيم التفسّخ الآتية من الأمعاء. وهذه الجراثيم هي الأساس فيما يسمى بـ «العظم الملوث» عند الأبقار.

إن لحوم الحيوانات التي تذبح وهي منهكة تبدو قاتمة وتعطي شعوراً بان نزف دم الحيوان لم يكن كاملاً، إلا أن هذا اللون القاتم يعزى إلى حد ما للتغيرات ذات الطبيعية الكيميائية التي تحدث في عضلات الحيوان المتعب، لأنه يحدث لدى مثل هذه الحيوانات نقصان في أكسجة هيموغلوبين الدم، وميوغلوبين العضلات وهذا النقصان يُنْتِجُ قتامة صباغ العضلات.

إن استراحة في حدود ١٢ ـ ١٤ ساعة ضرورية للحيوانات قبل ذبحها وهكذا فإن الأبقار التي تتعرض «للصدمة» فترة قصيرة، تتخلص من تاثيرها «بسرعة» وأما الأبقار التي تتعرض للصدمات فترة طويلة، فقد تحتاج إلى عدة أيام لتستعيد طبيعتها الفيزيولجية الاعتيادية.

الإرواء :

يجب تقديم كميات كافية من الماء للحيوانات الموضوعة في زرائب المسالخ قبل ذبحها لأن ذلك يّخفف من كميات الجراثيم في أمعائها ويسهل عملية سلخ جلودها. كما ان تقديم كميات غير محدودة من الماء، بلا طعام قبل ذبحها يجعل تخدير الحيوانات قبل ذبحها أكثر فعالية.

الإطعام :

إن منع الطعام عن الحيوانات قبل ذبحها إجراء عام متبع لدى معظم اللحامين في جميع بلاد العالم، ويعتقد بأن الحيوانات الصائمة ينزف دمها بشكل أحسن. ويسهل سلخها وتجهيزها، ويكون مظهرها أفضل، إلا أن بعضهم يرى أن هذه المعتقدات ينقصها التأييد العلمي، لأن الحيوان الجائع لا يقاوم كالحيوان الشبعان، ومن الحقائق الفيزيولوجية: أنه بالرغم من أن الابقار والأغنام قادرة على مقاومة البرد بشكل أفضل من حيوانات المزرعة الاخرى فإن مقاومتها للصدمات الناتجة عن تغيرات قوية بدرجة الطقس تكون عند الحيوانات المشبعة أفضل منها عند الجائعة.

ونجد في كتب التراث وبخاصة تلك التي تبحث في موضوع «الحسبة» كثيراً من الإجراءات التي تتفق مع العديد من التعاليم المتبعة في مختلف بلاد العالم بما يتفق مع المفاهيم الصحية والاقتصادية من منع ذبح الإناث الحوامل. أو ذبح بعض الحيوانات التي فيها مرض أو عاهة أو التي هي على وشك النفوق.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحيوانات السليمة تذبح في المسالخ الفنية الحديثة في الصالات العامة، وأما المريضة أو المشتبه بها فإنها تذبح في صالة خاصة بها، حتى إن انظمة بعض الدول تمنع ذبح الحيوانات المريضة..

وهنا نميز نوعين من الذبح:

أ ـ ذبح اعتيادي :

وهو ذبح الحيوانات التي تدخل المسلخ حيّة، لا تظهر عليها أعراض مرضية، ويتم ذبحها في صالات الذبح العامة.

ب ـ ذبح اضطراري :

وهو ذبح الحيوانات المريضة في محاولة لإنقاذ لحومها. ويجب أن يتم مثل هذا الذبح في مكان خاص بها، وأن تعاين لحومها بدقة (وبخاصة إذا تم مثل هذا الذبح خارج المسلخ، وضمن شروط اضطرارية محددة).

وعندما يكون من الضروري ذبح حيوان ما اضطراريا في المزرعة فإن على الطبيب البيطري أن ينطلق من ضرورة التجويف البطني المبكر ما أمكن وإخراج الرئتين والقلب من القفص الصدري مع تركها معلقة بالجثة بواسطة الرغامى.

وغالبا ما يتطلب الأمر فحص لحوم الحيوانات المذبوحة اضطرارياً فحصا مخبريا جرثوميا قبل النطق بصلاحيتها أو عدم صلاحيتها للاستهلاك.

ونشير في هذا المجال إلى أنّ كتب الحسبة تذكر أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كان قد أمر ألا يذبح من البقر المخلوع الورك والأعور والأعمى والمقلوع السن، والمريش العنق والمجنون والمشقوق الحافر ومابه عاهة أو مرض ظاهر.

والذبح المثالي :

هو ما يراعى فيه تحقيق الأهداف التالية :

أ ـ هدف صحي :

وهو نزف أكبر كمية ممكنة من الدم لأن بقاءه في الجثة يساعد على التفسخ.

ب ـ هدف إنساني :

وهو الرفق بالحيوان المذبوح وتخفيف آلامه بقدر المستطاع.

جـ ـ هدف عمليّ :

وهو المحافظة على سلامة العمال من الحيوانات وتأمين حسن سير العمل.

وتتفق هذه الأهداف مع ما توصي به الشريعة الإسلامية وهذا ما سوف نذكره عندما نبحث في طرق الذبح المختلفة.

طرق ذبح الحيوانات :

إن ذبح الحيوانات يختلف من شريعة إلى أخرى ومن حيوان إلى آخر كما يلاحظ بعض الاختلافات من بلد لآخر تبعا لما في مسالخه الفنية من اختلافات بحسب أهدافها أو إدارتها أو ترتيب أبنيتها، أو أسلوب العمل فيها.

فمن حيث أهدافها: هناك مسالخ تحضر اللحوم للاستهلاك المحلي وأخرى للتصدير وبعضها للتصنيع والتعبئة في علب.

ومن حيث إدارتها: هناك مسالخ بلدية، وأخرى صناعية تابعة لشركات (أو أشخاص) متخصصة بالتصنيع.

ومن حيث ترتيب أبنيتها: فمنها ما هو أفقي مؤلف من طبقة واحدة وبعضها ما هو عمودي مؤلّف من عدة طبقات.

ومن حيث أسلوب العمل فيها: هنالك مسالخ يكون فيها العمل «فرديـاً»، كل لحام يذبح ذبيحته بنفسه (أو يتم ذلك تحت إشرافه). ومسالخ أخرى يكون فيها (فرق متخصصة) كلّ شخص من هذه الفرق يقوم بعمل معين: فشخص يختص بالذبح وآخر بالسلخ... الخ.

ويدلنا علم الآثار على أنّ فكرة التخصص في العمل كانت موجودة في المسالخ العامة عند قدماء المصريين إذ إن جزءا منها كان مخصصا للذبح، وقسما آخر لتعليق اللحوم فترة من الزمن لتصبح طرية رخوة... كما أن هناك من يشرف على عمليات الذبح المختلفة.

وأما الاختلافات من شريعة إلى أخرى.

فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى طريقتي الذبح بحسب الدين اليهودي وبحسب الدين الإسلامي (وسوف نعود إلى كل من هاتين الطريقتين فيما بعد).

وأمّا الاختلافات من نوع لآخر من الحيوانات:

فإن هذه الاختلافات تتركز حاليا في مسالخ متخصصة في ذبح الدواجن بالإضافة إلى مسالخ الأبقار والمجترات الصغيرة.

ويمكن تلخيص طرق ذبح الحيوانات على اختلافها بمجموعتين يضاف إليهما طريقة خاصة لا تدخل في نطاقهما:

ـ المجموعة الأولى :

طرق تبتدىء بقطع أوداج الحيوان وإهراق دمه على ألاّ يخضع الحيوان لمرحلة تحضيرية سابقة، تفقده وعيه، ويدخل في هذه المجموعة «الذبح الديني» الإسلامي واليهودي.

ـ المجموعة الثانية :

طرق تبتدىء بمرحلة أولية يفقد الحيوان خلالها وعيه قبل إراقة دمه، وهذه المرحلة التحضيرية هي مرحلة الصعق أو التخدير.

ـ وأمّا الطريقة الخاصة التي لا تدخل في أي من هاتين المجموعتين فهي الطريقة المستعملة في بعض البلدان لذبح الأبقار، وبموجب هذه الطريقة يقطع النخاع الشوكي بواسطة سكينة حادّة تغرز في (الفراغ القفوي ـ الفقهي).

أولاً : المجموعة الأولى ويدخل في نطاقها «طرق الذبح الدينية الإسلامية واليهودية».

أ ـ طريقة الذبح حسب الدين اليهودي :

يقوم بعملية النحر جزّار مختص (الحاخام) ويجب أن تكون سكينه حادة خالية من أي ثلم، يجرّ رأس الحيوان إلى الخلف، ويقطع أوعية العنق الدموية تحت البلعوم بإصبعين عند الغنم، وبأربع أصابع عند البقر، ثم يفحص سكينه، فإذا حدث فيها أي ثلم من جراء إصابتها بعظام الرقبة حرمت عليهم تلك الذبيحة. (فهي طريف أي: غير صحيحة).

وبعد ان يسيل دم الحيوان ويسلخ ويبدأ بتفريغ تجويفه البطني، يتأكد الذابح من عدم وجود أي التصاق غير طبيعي بين البيروتوان والأحشاء البطنية، ثم يعمل فتحة في الحجاب الحاجز من جهة البطن ليدخل يده منها إلى التجويف الصدري، ويتأكد من عدم وجود أي ثقب فيها، وبعد ذلك كله يضع وسمًا خاصا على الذبيحة والمعلاق للدلالة على أنها (كاشير = أي أنها صالحة).

تعتبر صالحة من ناحية الدين اليهودي، وهذا لا يمنع ان يوجد فيها بعض العاهات أو الأعراض المرضية أو أن يصادر جزء منها او من أحشائها أو أكثر من ذلك بعد ان تتم معاينتها الصحية من قبل مفتشي اللحوم المختصين.

ب ـ حسب الدين الإسلامي :

إن الدين الإسلامي لا يتشدد في كيفية الذبح كما هو الحال في الدين اليهودي... لقد سبق وذكرنا أنّ للذبح المثالي أهدافا ثلاثة. هدفاً صحياً، وآخر إنسانياً، وثالثاً عملياً.

وقلنا إن هذه الأهداف تتفق مع ما توصي به الشريعة الإسلامية ولمزيد من التوضيح نقول:

١ ـ يهدف الذبح المثالي من الناحية الصحية إلى تخليص الذبيحة من أكبر كمية من دمها، لأن بقاء الدم في اللحم يساعد على التفسخ، ولأن الدم يساعد على نمو الجراثيم، حتى إنه يضاف إلى بعض المنابت الجرثومية لهذا الغرض.

وهكذا فإنّ الدين الإسلامي يحرّم استهلاك الدم، وجاء ذلك في عدة آيات قرآنية وقد حددت الآية ١٤٥ من سورة الانعام أنّ الدم المحرم هو «الدم المسفوح» أي المراق: ﴿قل لا أجد في ما أوحي إلّي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أُهلّ لغير الله به، فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإنّ ربك غفور رحيم﴾.

٢ ـ وأمّا من الناحية الإنسانية والرفق بالحيوان: فإن الشريعة الإسلامية تأمر بالرفق بالحيوان وقد نبهنا الله عزّ وجلّ على أنّ عالم الحيوان كعالم

الإنسان له خصائصه وطبائعه وأحاسيسه مشيرا بذلك إلى ضرورة الرفق به، فقد جاء في الآية ٣٨ من سورة الانعام: ﴿ وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجانحيه إلا أمم أمثالكم﴾ ويوصينا عليه الصلاة والسلام بالرحمة: «الراحمون يرحمهم الرحمن» (رواه أحمد وأبو داود والترمذي والحاكم» كما يطلب منا الرفق والإحسان في اثناء الذبح بقوله ﷺ: «إن الله كتب الإحسان على كلّ شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته» (رواه مسلم وأحمد والنسائي وابن ماجة عن شداد بن أوس). ولقد روى الطبراني والحاكم: أن رجلا أضجع شاة للذبح وهو يحدّ شفرته فقال عليه السلام: «أتريد ان تميتها موتات؟ هلا أحددت شفرتك قبل أن تضجعها».

وفي سنن البيهقي (أن عمر رضي الله عنه رأى رجلا قد أضجع شاة ووضع رجله على صفحة وجهها وهو يحد الشفرة فضربه بالدرّة).

ويروي أيضا أن عمر بن الخطّاب مر برجل يسحب شاة برجلها ليذبحها فقال له: ويلك قدها إلى الموت قوداً جميلاً.

ويستحبّ ألا تذبح شاة واخرى تنظر إليها لما روى ابن عمر (أن رسول الله (ص) أمر أن تحدّ الشفار وان توارى عن البهائم) رواه أحمد وابن ماجه.

٣ ـ وأما من الناحية العملية وتأمين حسن سير العمل والحفاظ على سلامة العمال فإننا نقول: إذا كان الدين الإسلامي يأمر بالرفق بالحيوان فهو بلا شك يؤيد كل إجراء من شأنه المحافظة على سلامة العاملين في المسلخ في غير إخلال بالتعاليم الإسلامية.

إذن لابد لنا من أن نبحث عن طريقة الذبح المثالي التي تؤمن لنا اللحوم الجيدة الصالحة للاستهلاك وهذا يتفق مع تعاليم الإسلام الصحية والدينية ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون﴾ (سورة البقرة آية ١٧٢).

ومن المعروف أنّ الطيب هو خلاف الخبيث ويمكننا القول بأن اللحوم الطيبة هي الصالحة للاستهلاك أي الخالية من الآفات والأمراض، وتحوي على حدّ أدنى من المواد الغذائية شريطة أن يتفق استهلاكها مع الشريعة الإسلامية.

وطريقة الذبح المتبعة في بلادنا تشمل المراحل التالية :

الذكاة والنحر ونزف الدم والسلخ والتجويف وتجهيز الجثة.

ـ الذكاة والنحر :

لا يحلّ شيء من الحيوان المأكول غير الصيد وغير المقدور عليه بغير ذكاة شرعية والذكاة الشرعية هي: قطع الودجين والمريء والحلقوم، ومحل الذبح ما بين اللبة واللحيين، لقوله ﷺ: «الذكاة ما بين اللبة واللحية (واللبة: أسفل العنق أي آخر الحلق، واللحيان: عظما الحنك)».

وقد اختلف المجتهدون في الحد الأدنى الذي يجب قطعه:

فقال ابو حنيفة: يجب قطع ثلاثة من أربع وهي: الحلقوم والمريء والودجان وقالابو يوسف: لابد من قطع الحلقوم والمريء وأحد الودجين.

وقال محمد بن الحسن الشيباني: لا يحل حتى يقع من كل واحد من الاربعة أكثره. وقال المالكية: لابد من قطع جميع الحلقوم، وجميع الودجين، ولا يشترط قطع المريء.

ولا خلاف في أنه إذا قطعت جوزة الحلقوم في نصفها وخرج بعضها الى جهة البدن وبعضها إلى جهة الرأس، حلت الذبيحة. ولكن قطع الرأس مكروه.

(فإن لم تقطع الجوزة في نصفها فقال جمهور الفقهاء غير الحنفية لا تؤكل، لأن قطع الحلقوم شرط في الذكاء فلا بد أن تقطع الجوزة، لأنه إن قطع فوق الجوزة خرج الحلقوم سليما وعلى هذا لابد أن يبقى من الجوزة تدويرتان كاملتان إحداهما من أعلى والثانية من أسفل).

وقال الحنفية والمالكية: تؤكل لأنه يشترط قطع الحلقوم نفسه فإن قطع فوق الجوزة جاز، لأنه يشترط قطع الودجين، وقد وجد.

إن أهم ما في الذبح من الناحية الصحية فري الودجين وإنهار الدم

ويستحب نحر الإبل معقولة الركبة اليسرى لقوله تعالى في الإبل: (الحج/٣٦) ﴿فاذكروا اسم الله عليها صوافَّ﴾. قال ابن عباس أي قياماً على ثلاث. أمّا الشاة ففي الصحيحين (أنه صلى الله عليه وسلم أضجعها) وقيس عليها البقر، ولا خلاف في استحباب نحر الإبل وذبح ما سواها قال الله تعالى: ﴿فصلّ لربك وانحر﴾ وقال تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾.

ويستحب إضجاع الذبيحة على شقها الأيسر برفق ورأسها مرفوع ويأخذ الذابح جلد حلقها من اللحي والأسفل فيمده حتى تتبين البشرة ثم يمر السكين على الحلق.

ويشترط الإسراع أو الفوريّة في إكمال الذبح عند جُمهور الفقهاء فإن رفع يده قبل تمام الذبح ثم أعادها فوراً تؤكل الذبيحة، وإن تباعد ذلك لم تؤكل عند مالك، وقال الحنفية يسنّ الإسراع في قطع الأوداج.

ويشترط في الذابح أن يكون مميزا عاقلاً، مسلمًا أو كتابيّاً، ذكرا أو انثى طاهراً أو حائضا أو جنبا عدلا أو فاسقاً.

ويستحب أن يكون الجزار مسلما بالغا عاقلا وأن يذكر اسم الله على الذبيحة وأن يستقبل القبلة، ولا تحل ذكاة المجوسي والمرتدّ وعبدة الأوثان، وتكره ذكاة الصبيّ والأعمى والمجنون والسكران، لأنهم ربما أخطؤوا موضع الذكاء.

ـ **نزف الدم** : ثم بعد ذبح الحيوان وإنهار دمه تحرك قوائمه من الأمام إلى الوراء ومن الوراء إلى الأمام لاستنزاف أكبر كمية ممكنة من دمه، ثم تعلق الجثة لينزف ما قد يبقى من الدم ولهذا ميزة جوهرية إذ إن بقاء الدم في الجثة هو عامل مساعد على سرعة تفسّخ اللحم.

ـ **السلخ** : وهو فصل الجلد عن الجثة وكثيرا ما يتّم سلخ الحيوانات بعد

نفخ النسيج الضام تحت الجلد وبخاصة عند المجترات الصغيرة.

وتوصي الكتب التي تبحث في الحسبة الجزراين والقصابين: بألا يشرع الجزار بالسلخ بعد الذبح حتى تبرد الشاة وتخرج منها الروح لأنّ عمر رضي الله عنه أمر مناديا ينادي في المدينة: لا تسلخ شاة مذبوحة حتى تبرد. وينهى المحتسب عن نفخ لحم الشاة بعد السلخ لأن ذلك مما يغير اللحم.

ـ **التجويف** : وهوتفريغ الجوفين الصدري والبطني.

ـ **تجهيز الشلو (الجثة)** : ويشمل مجموعة العمليات التكميلية ليصبح شلو الحيوان جاهزا للبيع، كرفع الشحوم وتقطيع الشلو، وعادة يترك شلو المجترات الصغيرة كما هو أو يقسم شقتين، ويقسم شلو الأبقار إلى أربعة أقسام وشلو الجمل إلى ثمانية.

مكانة الصلاة وأحكام فواتها

الشيخ وهبي سليمان غاوجي

الصـــلاة :

الصلاة فريضة الشرائع السابقة وعمود الشريعة الخاتمة. قال الله تعالى: ﴿وما أمـروا إلاّ ليعبدوا اللـه مخلصين له الـدين حنفاء، ويقيمـوا الصلاة ويؤتوا الزكاة، وذلك دينُ القيّمة»(١).

وقال سبحـانه وتعالى على لسـان إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿ربِّ اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء»(٢).

وقـال في حق إسماعيل عليــه السـلام : ﴿وكان يامـر اهله بـالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضيًا﴾(٣).

وقال على لسان عيسى عليه السلام ﴿قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً. وجعلني مباركـاً أينما كنت وأوصاني بالصلاة والـزكاة ما دمت حيًا﴾(٤)

وقد فرضت الصلوات الخمس في الشريعـة الخاتمة ليلة الإسراء برسولنا ﷺ والعروج به وذلك قبل الهجرة المباركة بعام وأكثر، وأضحت (عماد الدين).

---

(١) البينة ٥.

(٢) إبراهيم ٤٠.

(٣) مريم ٥٥.

(٤) مريم ٣٠ ـ ٣١

الترغيب في الصلاة :

(أ) الصلاة رأس في الفلاح والفوز يوم القيامة.

قال الله تعالى : ﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون، والذين هم عن اللغو معرضون. والذين هم للزكاة فاعلون. والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزاجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنّهم غير ملومين، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون. والذي هم لأماناتهم وعهدهم راعون. والذين هم على صلواتهم يحافظون. أولئك هم الوارثون. الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾(١).

(ب) الصلاة علامة الإيمان. قال الله تعالى : ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين﴾(٢).

وقال سبحانه : ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم إنّ الله بالناس لرءوفٌ رحيم﴾(٣).

وقال رسول الله ﷺ : «بين الرجل والكفر ترك الصلاة»(٤).

(جـ) الصلاة مكفِّرة للذنوب ومذيبة للسيئات. قال رسول الله ﷺ : «أرأيتم لو أنّ نهراً بباب أحدكم يغتسل فيه خمس مرات في اليوم هل يبقى من درنه شيء؟ قالوا لا يبقى شيء قال فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بهنّ الخطايا»(٥).

وقال ﷺ : «الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى

---

(١) المؤمنون ١ ـ ١١.

(٢) التوبة ١١

(٣) البقرة ١٤٣

(٤) رواه مسلم

(٥) رواه البخاري ومسلم.

رمضان مكفّرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر»(١).

(د) الصلاة نـور وبرهان يوم القيـامة. قال رسـول الله ﷺ : الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن ما بين السماء والأرض، والصـلاة نور، والصـدقـة بـرهان، والصبر ضيـاء، والقـرآن حجّـة لك أو عليك، كلُّ النـاس يغـدو فبائع نفسـه، فمعتقهـا أو موبقها»(٢).

وذكر رسول الله ﷺ الصلاة يوماً، فقال:

«من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة. ومن لم يحافظ عليها لم يكن له نـور ولا برهان ولا نجاة، وكان يـوم القيامة مع قارون وفرعون وهامان وأبيّ بن خلف»(٣) وكأنـه يشير ﷺ إلى أنّ الغنى والسلطان والتجارة قد تصرف عن الصلاة. معاذ الله.

(هـ) الصلاة تهذّب النفوس وتزكّيها، لما تـولّد في صاحبها من خوف من الله تعالى، ومراقبة له سبحانه حين يقف بين يديه سبحانه مرات في كلّ يوم.

قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم:

«إنّ أحدكم إذا قام في صلاته فإنّما يناجي ربّه، فلينظر كيف يناجيه». وقال ﷺ في حديث الحارث الأشعريّ الطويل «... وإنّ الله أمركـم بالصلاة فإذا صلّيتُم فلا تلتفتوا، فإنّ الله ينصب وجهه لوجه عبده في صلاته ما لم يلتفت»(٤).

وحرى بمن كـان هذا حاله أن يخلص قلبـه ووجهه وكُله لله تعـالى. وما

---

(١) رواه مسلم وغيره.

(٢) رواه مسلم

(٣) رواه أحمد بسند جيد.

(٤) الترمذي وقال (حديث حسن صحيح).

بالك بمن يقول بين يدى ربه في الصلاة ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين. اهدنا الصراط المستقيم﴾؟(١).

قال الله تعالى ﴿قد أفلح من تزكّى وذكر اسم ربّه فصلّى﴾(٢).

وفي الصلاة قرب من رحمة الله تعالى وتعرُّض لنفحاته. قال صلّى الله عليه وسلم : «**أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد**»(٣).

وفي إقامة الصلاة على حقيقتها حفظ من المعاصي والمنكرات بإذن الله تعالى. قال الله تعالى «**أقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**»(٤)

(و) الصلاة من أحبِّ الأعمال إلى الله تعالى، لأنها مناجاة وتذلّل وتمسكن من المسلم بين يدي ربّه العزيز الحكيم سبحانه.

سئل رسول الله ﷺ : أيّ العمل أحبُّ إلى الله تعالى؟ فقال:: «**الصلاة على وقتها**» قيل ثُمَّ أيّ «**بر الوالدين**» قيل ثم أيّ «**الجهاد في سبيل الله**»(٥). وقال ﷺ «**حُبِّب إليّ من دنياكم الطيبُ والنساء وجُعلَتْ قرَّةُ عيني في الصلاة**»(٦).

(ز) الصلاة طهارة ونظافة، ونظام وتنظيم فإنّه لا صلاة بلا وضوء أو غسل قال رسول الله ﷺ «**لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ**»(٧)

---

(١) سورة الفاتحة

(٢) الأعلى ١٤، ١٥.

(٣) رواه مسلم.

(٤) العنكبوت ٤٥

(٥) متفق عليه.

(٦) رواه أحمد وغيره

(٧) رواه البخاري ومسلم.

وإنه لا صلاة بلا نظافة ثياب ومكان صلاة. قال الله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾(١) وقال الله تعالى: ﴿أن طهّرا بيتي للطائفين والعاكفين والركّع السجود﴾(٢).

وإنّ الصلاة لا تؤدّى في غير وقتها مقدّمة أو مؤخرة إلاّ فيما حدّده الشرع. قال الله تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾(٣). وإنه لا يحق لغير المعذور إذا سمع النداء أن يتأخرّ عن الجماعة، بل يبادر إليها فيصلي خلف الإمام الذي يقتدى به المسلمون. قال رسول الله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتمّ به»(٤).

لقد جاء ذكر الصلاة في كتاب الله تعالى في أكثر من مائة وثلاثين موضعاً في القرآن الكريم فهل بعد هذا دلالة على عظم مكانة الصلاة في الإسلام.

التحذير من تأخير الصلاة حتى يخرج وقتها أو تركها. لا عجب بعد ما ذكر أن يأتي التحذير الشديد والتهديد المخيف على تأخير الصلاة أو تركها والعياذ بالله. قال الله تعالى: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة، واتبَعوا الشهوات، فسوف يلقون غيّاً إلاّ من تاب﴾(٥). قال سعيد بن المسيّب: هو ألاّ يصلّي الظهر حتى يأتي العصر، ولا يصلّي العصر حتى يأتي المغرب. وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: هي إضاعة أوقاتها، وعدم القيام بحقوقها(٦). وقال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله، ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون﴾(٧).

---

(١) المدثر ٤.
(٢) البقرة ١٢٥.
(٣) النساء ١٠٣.
(٤) رواه مسلم.
(٥) مريم ٥٩.
(٦) تفسير القرطبي ١١ ـ ١٢٢.
(٧) المنافقون ٩.

قال بعضهم: المرادُ بذكر الله الصـلاة. قال الله سبحانه: ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾(١). وقال الله سبحـانه: ﴿فـويلٌ للمصلّين الذين هم عن صـلاتهم ساهون﴾(٢). قال سعـد بن أبي وقّاص ـ وقـد روى مرفوعـاً ـ . «هم الذين يؤخّرون الصلاة عن وقتها»(٣). وقال أبو الـدرداء أوصاني خليلي ﷺ. «لا تشرك بالله شيئـاً وإن قطعت وإن حرقت، ولا تترك صلاة مكتـوبة عمداً، فمن تركها متعمـدًا فقد برئت منه الذّمة، ولا تشرب الخمـر، فإنّـهـا مفتاح كـلّ شر...»(٤) وقـال ﷺ «الذي تفـوته صـلاة العصر فكأنما وتـر أهله وماله»(٥). وقـال ﷺ «عرى الإسـلام وقواعـد الدين ثـلاثة عليهن أسس الإسلام، من تـرك واحدة منهن فهو كـافر حلال الدم: شهـادة أن لا إله إلا الله، والصلاة المكتوبة، وصيام رمضان»(٦) وقال ﷺ «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن ترك الصلاة فقد كفر»(٧) وآيات وأحاديث كثيرة مثلها.

٢ ـ تـرك الصـلاة :

أمّا ترك الصلاة استهزاء بها وعـدم مبالاة بمكانتها فقد اتفق العلماء على أن ذلك كفر وفاعله حلال الدم لإنكاره ركنـاً من أركان الإسلام، عرف بالبداهة والضرورة لكثرة الإدلة، واتفاق الأمّة، وتجري عليها أحكام المرتدّ والعياذ بالله.

قال الشيخ/ سعدي أبو جيب: تارك الصلاة إن كان منكراً لوجوبها فهو كـافر مـرتدّ يجب على الإمـام قتله بـالردّة (إلا أن يسلم) وتترتّب عليـه جميع أحكام المرتدين سواء كان رجلاً أو امرأة إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام ولم

---

(١) طـه ١٤

(٢) الماعون ٥

(٣) رواه البزار بسند ضعيف.

(٤) ابن ماجه والبيهقي

(٥) متفق عليه.

(٦) الطبراني بسند صحيح.

(٧) رواه الترمذي

يخالط المسلمين مدّة، يبلغه فيها وجوب الصلاة عليه، وهذا إجماع المسلمين(١)

وترك الصلاة لغير ذلك فقد يكون لعذر كالإغماء والجنون المؤقت والغيبوبة فهذا لا يبنى عليه حكم، لأن الأحكام توجه إلى من يعقل فهذا سيأتي الكلام عليه. وقد يكون لغير عذر مشروع، ونعني به الكسل والإهمال مع تعلل بعلل غير مقبولة كعدم التفرغ أو كالذي يصلّي حيناً، ويقطع أحياناً، وهو الذي نقصد الحديث عنه. لقد اختلف الأئمة الفقهاء في تارك الصلاة كسلاً. فجاء في الدر المختار وشرحه في المذهب الحنفي: ويكفر جاحدها لثبوتها بدليل قطعيّ، وتاركها عمداً مجانة أي تكاسلاً فاسقٌ يحبس حتى يصلّي، لأنه يحبس في حق العبد فحق الحق أحقُّ، وقيل يضرب حتى يسيل منه الدم. وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقتل بصلاة واحدة قيل: كفراً، ويحكم بإسلام فاعلها مع جماعة. قال ابن عابدين عند قول الدر وعند الشافعي: وكذا عند مالك وأحمد، وفي رواية عند أحمد وهي المختارة عند جمهور أصحابه أنه يقتل كفراً(٢).

قال الإمام الخطابي المتوفى سنة ٣٨٨ في شرحه سنن أبي داود: وقد اختلف الناس في حكم تارك الصلاة، فقال مالك والشافعي يقتل تارك الصلاة عقوبة. وقال مكحول يستتاب، فإن تاب وإلا قتل. وإليه ذهب حماد بن زيد ووكيع بن الجراح. وقال أبو حنيفة. لا يقتل ولكن يضرب ويحبس حتى يموت أو يصلي. وعن الزهري: إنما هو فاسق يضرب ضرباً مبرحاً ويسجن. وقال جماعة من العلماء تارك الصلاة حتى يخرج وقتها لغير عذر كافر، وهو قول إبراهيم النخعي وأيوب وعبد الله بن المبارك وأحمد وإسحاق ١هـ(٣).

وجاء في المهذب للشيرازي رحمه الله تعالى في المذهب الشافعي: ومن وجبت عليه صلاة، وامتنع عن فعلها، فإن كان جاحداً لوجوبها فهو كافر ويجب قتله بالردّة، لأنّه كذّب الله تعالى في خبره، وإن تركها وهو معتقد

---

(١) موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (٢ ـ ٦١٥).
(٢) رد المحتار على الدر (١ ـ ٢٣٥).
(٣) معالم السنن.

لوجوبها وجب عليه القتل وقال المزني يضرب ولا يقتل. والدليل على أنه يقتل قوله ﷺ: «**نهيت عن قتل المصلين**» ولأنه: المذكور أي الصلاة. إحدى دعائم الإسلام لا تدخله النيابة بنفس ولا مال، فقتل بتركها كالشهادتين. ومتى يقتل؟ فيه وجهان: قال أبو سعيد الاصطخري، يقتل بترك الصلاة الرابعة إذا ضاق وقتها. فيقال له. إن صلّيت وإلاّ قتلناك، لأنه يجوز أن يكون ما دون ذلك تركها لعذر. ثم قال ولا يكفّر بترك الصلاة، لأنّ الكفر بالاعتقاد واعتقاده صحيح، فلم يحكم عليه بالكفر ومن أصحابنا من قال بكفره لقوله ﷺ. «**بين العبد والكفر ترك الصلاة**» فمن تركها فقد كفر(١).

وقال النووي في تعليقه على المهذب بعد كلام: من تركها بلا عذر كسلاً وتهاوناً فيأثم بلا شك، ويجب قتله إذا أصر، وهل يكفر، فيه وجهان، حكاهما المصنف وغيره، أحدهما يكفر قال العبدري وهو قول منصور الفقيه من أصحابنا وحكاه المصنف في كتابه الخلاف عن أبي الطيب ابن سلمة من أصحابنا والثاني لا يكفر هو الصحيح المنصوص الذي قطع به الجمهور وقال المزني: يحبس ويؤدّب ولا يقتل. ثم قال: وإذا قتل فالصحيح أنه يغسل ويصلّى عليه ويدفن في مقابر المسلمين، ويرفع قبره كغيره وفيه خلاف(٢)

وجاء في «مواهب الجليل من أدلة خليل» في المذهب المالكي: ومن أُخّر فرضا آخر لبقاء ركعة بسجدتيها وقتل بالسيف حدًا. أي لأنّه حدٌّ من حدود الله تعالى كالزنا والسرقة لا يستتاب صاحبه ولا تنفعه التوبة في دفع إقامة الحدّ عليه.

ثم قال والجاحد كافر، أي كل من جحد ما علم من الدين بالضرورة فهو كافر، والصلاة مما علم من الدين بالضرورة(٣).

---

(١) المهذب مع المجموع (٣ ـ ١٣).

(٢) المصدر نفسه (٣ ـ ١٥) وذكر أن حديث (نهيت عن قتل المصلين) رواه البيهقي مرسلاً وفيه مجهول.

(٣) مواهب الجليل للشيخ/ أحمد بن أحمد المختار الشنقيطي (١ ـ ١٣٣ ـ ١٣٤).

وجاء في «المغني» لابن قدامة الحنبلي: حكم تارك الصلاة كسلاً الرواية الأولى عند أحمد يقتل كفراً، والرواية الثانية يقتل حداً مع الحكم بإسلامه كالزاني المحصن. وهذا اختيار أبي عبد الله ابن بطة، وأنكر قول من قال إنه يكفر، وذهب إلى أن المذهب على هذا، لم يجد في المذهب خلافاً فيه، وهذا قول أكثر الفقهاء، وقول أبي حنيفة ومالك والشافعي. وروى عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أنه قال «يأتي على الناس زمان لا يبقى معهم من الإسلام إلاّ قول لا إله إلاّ الله» فقيل له وما ينفعهم؟ قال «ينجيهم من النار لا أبا لك»، وعن والان قال انتهيت إلى داري فوجدت شاة مذبوحة فقلت من ذبحها؟ قالوا: غلامُك. قلت. والله إن غلامي لا يصلّي فقالت النسوة نحن علّمناه فسمّى، فرجعت إلى ابن معود فسألته عن ذلك؟ فامرني بأكلها والدليل على هذا قولُ النبي صلّى الله عليه وسلم

«إن الله حرم على الناس من قال لا إله إلاّ الله يبتغي بذلك وجه الله».

وعن أبي ذرّ رضي الله عنه قال: أتيت النبيّ ﷺ فقال «ما من عبد قال لا إله إلا الله ومات على ذلك إلا دخل الجنة».

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من شهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه. وإن الجنّة حقٌ والنار حقٌ أدخله الله الجنة على ما كان من عمل».

وعن أنس رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «يخرج من النار من قال لا إله إلاّ الله، ومن كان في قلبه من الخير ما يزن برّة» متّفق على هذه الأحاديث كلّها، ومثلها كثير.

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «خمس صلوات كتبهنّ الله على العبد في اليوم والليلة. فمن جاء بهن لم يضيع

منهن شيئاً استخفافاً بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهنّ فليس له عند الله عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة».

ولو كان كافراً لم يدخل تحت المشيئة.

قال (الخلال) في جامعه ثنا يحيى ثنا عبد الوهاب ثنا هشام بن حسّان، عن عبد الله بن عبد الرحمن عن أبي سمية أن النبي ﷺ خرج إلى قباء فاستقبله رهط من الأنصار جنازة على باب فقال النبيّ ﷺ «ما هذا؟» قالوا مملوك لآل فلان كان من أمره قال «أكان يشهد أن لا إله إلا الله» قالوا نعم ولكنه كان وكان فقال «أما كان يصلي» قالوا كان يصلي ويدع. فقال لهم «ارجعوا فغسّلوه وكفّنوه وصلّوا عليه وادفنوه، فو الذي نفسي بيده كادت الملائكة تحول بيني وبينه».

وروي بإسناده عن عطاء عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهم قال قال رسول الله ﷺ «صلوا على من قال لا إله إلاّ الله» ولأن ذلك إجماع المسلمين فإننا لا نعلم في عصر من الأعصار أحداً من تاركي الصلاة تُرك تغسيله والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين. ولا منع ورثته ميراثه ولا منع هو ميراث مورثه ولا فرّق بين زوجين لترك الصلاة من أحدهما لكثرة تاركي الصلاة. ولو كان كافراً لثبتت هذه الأحكام كلُّها.

ولا نعلم بين المسلمين خلافاً في أن تارك الصلاة يجب عليه قضاؤها، ولو كان مرتدًا لم يجب عليه قضاء ولا صيام. وأمّا الأحاديث المتقدمة التي تدلّ بظاهرها على كفر تارك الصلاة فهي على سبيل التغليظ والتشبيه له بالكفار لا على الحقيقة كقوله عليه السلام:

«سباب المسلم فسوق وقتاله كفر». وقوله: «كفر بالله تبرُؤ من النسب وإن دقّ» وقوله «من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما» وقوله. «من أتى حائضاً أو امرأة في دبرها فقد كفر بما نزل على محمد» ﷺ. وقوله. «من قال مطرنا بنوء الكواكب فهو كافر بالله مؤمن بالكواكب» وقوله: «من

حلف بغير الله فقد أشرك» وقوله «شارب الخمر كعابد وثن» وأشباه هذا مما أريد به التشديد في الوعيد. وهو أصوب القولين. والله أعلم ا هـ(١).

حجج الأئمة في أقوالهم :

١ - أما من قال من ترك الصلاة دون عذر، يكفر ويصبح مرتداً فيقتل فحجته حديث ابن عباس رضي الله عنهما «بين الرجل والكفر ترك الصلاة» رواه مسلم. وقوله تعالى ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين﴾ (١١) التوبة. وقوله جلّ جلاله ﴿كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمون ما سلككم في سقر. قالوا لم نك من المصلين. ولم نك نطعم المسكين. وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين. حتى أتانا اليقين فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ (٣٨ ـ ٤٨) المدثر.

٢ - وأمّا من قال : إنّ من ترك الصلاة دون عذر يقتل حداً لا ردة وكفراً، فيكون مثله كمثل الزاني المحصن، وقاتل العمد عقوبتهما القتل مع الحكم بإسلامهما. فحجته قول رسول الله ﷺ «سيكون عليكم أمراء تعرفون وتنكرون فمن أنكر فقد برىء، من كره فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال لا ما صلّوا الخمس» فدلّ ذلك على من لم يصلّ الخمس قوتل(٢).

وعقد الإمام البيهقيّ في السنن الكبرى باباً في أمر تارك الصلاة، فقال: باب ما يستدل به على أن المراد بهذا الكفر كفر يباح به دمه، لا كفر يخرج به عن الإيمان بالله ورسوله إذا لم يجحد وجوب الصلاة(٣).

---

(١) المغني (٢ ـ ٤٤٥)

(٢) مقدمات ابن رشد لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام. للحافظ أبي الوليد محمد بن رشد على هامش المدونة (١ ـ ٦٦).

(٣) (٣ ـ ٣٦٦).

وقال الإمام النووي في شرح حديث مسلم: «**بين الرجل والكفر ترك الصلاة**» على معنى أنه يستحق بترك الصلاة عقوبة الكافر وهي القتل، أو أنه محمول على المستحلّ، أو أنه قد يؤدّي إلى الكفر أو أن فعله فعل الكفار(١).

وقالوا في آيات المدثر ما قاله القرطبي في أن الآيات في المشركين لا في تاركي الصلاة قال رحمه الله تعالى ﴿**في جنات يتساءلون**﴾ أي عن المشركين. ثم قال قوله ﴿**وكنّا نخوض مع الخائضين**﴾ أي كنا نخالط أهل الباطل في باطلهم.

وقال ابن زيد : نخوض مع الخائضين في أمر محمد ﷺ وهو قولهم: لعنهم الله: كاهن، مجنون، شاعر، ساحر. ثم قال قوله تعالى. ﴿**فما تنفعهم شفاعة الشافعين**﴾ هذا دليل على صحة الشفاعة للمذنبين، وذلك أن نوعاً من أهل التوحيد عذبوا بذنوبهم، ثم شفع فيهم فرحمهم الله تعالى بتوحيده والشفاعة، فأُخرجوا من النار، وليس للكفّار شفيع يشفع فيهم. اهـ المراد(٢).

وقال التابعيّ الجليل الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الأكبر: **ولا نكفر مسلماً بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها، ولا نزيل عنه اسم الإيمان ونسميه مؤمناً حقيقة، ويجوز أن يكون فاسقاً غير كافر، ولا نقول: إن المؤمن لا تضره الذنوب وإنه لا يدخل النار ولا إنه يخلد فيها وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً**» اهـ(٣).

وقال الصحاوي في بيان السنة والجماعة: ونقول: أهل الكبائر من أمة محمد ﷺ في النار لا يخلدون إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين، وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، وإن شاء عذّبهم في النار بقدر جنايتهم بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من

---

(١) القسطلاني (١ ـ ٤١٩).

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٩، ٨٧، ٨٨).

(٣) انظر عقيدة الإمام في (أبو حنيفة النعمان) لكاتب البحث ص (٢٩٧).

أهل طاعته ثم يبعثهم إلى جنته، وذلك بأن الله مولى أهل معرفته، ولم يجعلهم في الدارين كأهل نكرته الذين خابوا من هدايته، ولم ينالوا من ولايته ا هـ(١).

وقال العلامة الألوسي في تفسيره قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين﴾ ثم قال النهي متصل بقوله تعالى ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً﴾ ﴿وأقيموا الصلاة﴾ فهي في أمور عديدة من المشركين قال تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وقال ﷺ «من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة» رواه مسلم. وقال: «إن الله حرم على النار من قال لا إله إلاّ الله يبتغي بذلك وجه الله» رواه مسلم(٢)

ولقد ذكر ابن قدامة الحنبلي أنه لم يعرف في التاريخ قتل من ترك الصلاة.

قلت ولقد عشت فترة في الرياض وسنوات في المدينة المنوّرة، فلم أر ولم أسمع أن أحداً قتل على ترك الصلاة هناك، بل كان يضرب جلدات، والمذهب السائد عند الدولة هناك المذهب الحنبلي إلا في مسائل.

والذي يجب أن يقال إن الذين يرون اليوم كفر تارك الصلاة كسلاً يجب أن يحاسبوا الحاكم إذا ترك قتل تارك الصلاة، بل إن ذلك يقتضيهم أن تارك الصلاة لو كان والداً أو حاكماً تجب به مخالفة الوالد، والخروج عن الحاكم ومحاربته لردّته، وفي ذلك من الفتنة ما فيه؟!. وما أغنانا عن الفتنة والشدّة وما أحوجنا إلى الألفة. والله تعالى يقول ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾(٣).

٣- وأما من قال تارك الصلاة يضرب ويحبس ولا يقتل فحجّته أن النبيّ

---

(١) شرح الطحاوية للشيخ/ عبد الغني الميداني تحقيق الأستاذين/ مطيع الحافظ ورياض المالح ص (١٠٧).

(٢) روح المعاني تفسير سورة الروم

(٣) النساء ٤٨.

ﷺ لم يرتّب عقوبة دنيوية على ترك الصلاة. فقال ﷺ: «**خمس صلوات كتبهن الله على العباد فمن أتى بهن لم يضيّع منهن شيئاً استخفافاً بهن كان له عند الله تعالى عهد أن يدخله الجنة ومن لم يات بهن فليس له عند الله عهد إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له**» رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه، ومالك في الموطأ.

وقوله ﷺ: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**» قالوا وقد بيّن رسول الله ﷺ حقها ما هو، فقال: «**لا يحلّ دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنى بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس**»(١). والحديث أخرجه الستة في كتبهم(٢).

والذي تجدر الإشارة إليه أن من قال: تارك الصلاة كسلاً لا يقتل لا يعنون أنّه يكرم، بل إنه يحبس ويضرب حتى يصلي، فهم لا يعنون ــ والعياذ بالله ــ عدم أهمّية الصلاة في حياة الفرد والجماعة، وهم يحذّرون أشد التحذير من تركها، فإن من يترك الصلاة اليوم كسلاً قد يتركها بعد أيام استهانة بها، وعدم اعتبارها ضرورة من ضرورات الإسلام، فإن التمادي في الشيء ولو كان قبيحاً قد يجعله عند صاحبه مقبولاً والعياذ بالله، وبذلك يكفر ذلك النوع من الناس إذا ترك الصلاة لأنه لا يراها هامة في حياته.

ونؤكد أن تارك الصلاة كسلاً على خطر عظيم، فقد ذكر ﷺ أن تارك الصلاة ليس له عند الله عهد، إن شاء عذّبه، وإن شاء غفر له، فهو على خطر أن لا يغفر له إذن. وإذا لم يغفر له فما يكون عليه حاله؟.

ونحذّر أشدّ التحذير من التمادي في ترك الصلاة، فقد تؤدي بتاركها إلى

---

(١) مقدمات ابن رشد على هامش المدونة (١ ــ ٧٧).

(٢) وانظر في الموضوع (اللباب في الجمع بين السنة والكتاب) للعلامة/ علي بن زكريا المنيجي، تحقيق الدكتور/ محمد فضل المراد (١ ــ ١٨٢ ــ ١٨٦).

الشرك والكفر والعياذ بالله. ﴿إنه من يشرك بالله حرم الله عليه الجنة وما للظالمين من أنصار﴾(١).

وحبـذا تشريع عقـوبة الحبس والضرب على تـرك الصـلاة من المسلمين المكلفين حفاظـاً على هوية المسلمين وأحكام دينهـم، وإنّا لنرى حكومـات العالم تشرع عقوبات على مخالفات غير شرعيّة لمخالفتها النظام العام، كما يقال.

ألا إن جمال الإسـلام حقاً أن يُـرى في الأرض حـاكماً، ويُرى المسلمـون ملتزمين بأحكامه حقـاً (ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قـريباً). أما وقد بان أنّ المذاهب الأربعة لا ترى كفر تارك الصـلاة كسلاً وتوجب عليه قضاء ما تركه من الصلاة تهاوناً وكسلاً، فلننتقل إلى «قضاء الفوائت من الصلوات».

٣ ـ قضاء الفوائت :

الأصل في قضـاء الفـوائت قـول الـرسـول ﷺ، وفعلـه ﷺ في الخنـدق والمريسيع. أمّا قوله فقد قال فداه أمي وأبي ﷺ. «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها لا كفّارة لها إلا ذلك أقم الصلاة لذكري»(٢).

وقـال ﷺ : «إذا رقـد أحـدكم عن الصلاة أو غفل عنهـا فليصلّهـا إذا ذكرها» فإنّ الله عز وجل يقول: ﴿أقم الصلاة لذكري﴾(٣).

قـال الشيخ الدكتـور/ وهبة الـزحيلي ومجموع الحديث المتفق عليـه بين البخاري ومسلم. «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّهـا إذا ذكرها لا كفّارة لها إلاّ ذلك».

فمن فـاتته الصـلاة لنوم أو نسيـان قضاهـا، وبالأولى من فـاتته عمـداً بتقصير يجب عليه قضاؤها(٤).

---

(١) المائدة ٧٢.

(٢) رواه البخاري

(٣) رواه مسلم. عن نيل الأوطار (٢٥٠٢)

(٤) الفقه الإسلامي وأدلته (٢ ـ ١٢١).

وقال رسـول الله ﷺ: **«إنـه ليس في النوم تفـريط، إنّما التفـريط في اليقظة، فإذا نسي صلاة أو نام فليصلّها إذا ذكرها»(١).**

وأمّا فعله ﷺ في غزوة الخندق فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنّ عمـر بن الخطاب جـاء يوم الخنـدق بعد مـا غربت الشمس فجعل يسبّ كفـار قريش، قال يـا رسول الله: ما كـدت أصلي العصر حتى كادت الشمـس تغرب فقال النبيّ ﷺ **«والله ما صليتها»** فقمنا إلى بطحاء - وادي بالمدينة المنورة - فتوضأ للصلاة وتوضأنا، فصلى العصر بعـد ما غربت الشمس، ثمّ صلى بعدها المغرب(٢).

وعن حبيب بن سباع - وكـان أدرك النبيّ ﷺ - حدث أن النبي ﷺ عام الأحزاب صلى المغرب، فلما فـرغ قال **«هل علم أحدكم أني صليت العصر؟»** قالوا لا يـا رسول الله **«فامـر المؤذن فاقام الصلاة فصلى العصر ثـم أعاد المغرب»**(٣). وأما فعله في المريسيع(٤) وغيره.

قال أبو قتادة رضي الله عنه: سرنا مع رسول الله ﷺ، فقال بعض القوم لو عرّست بنا يا رسـول الله قال **«أخاف أن تناموا عن الصلاة»**، فقال بلال أنا أوقظكم فاضطجعوا. وأسند بلال ظهـره إلى راحلته، فغلبته عيناه، فاستيقظ النبي ﷺ وقد طلع حاجب الشمس فقال **«يا بلال أنّـى كنت!»** فقال ما ألقيت عليّ نومة مثلهـا قطّ قال **«إن الله قبض أرواحكم حين شـاء، وردها عليكم حين شاء. يا بلال قم فـأذّن الناس بالصلاة»** فتوضأ، فلما ارتفعت الشمس

---

(١) النسائي والترمذي وصححه.

(٢) رواه البخاري (١ - ٨٣).

(٣) رواه أحمد (٤ - ١٠٦)

(٤) واقرأ في يـوم المريسيع ما وقع من الخلاف بين غـلام لعمر وآخر لانصـاري فتصايحا فكادت تقع فتنة أطفأها رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال، وأنّه أمرهم بالسير في غير وقت السير، ولمدة أطول من مدة السير التي يعرفها الناس فلماّ رأى ان قد تعبوا أمر بالنزول فنزلوا، ففاتهم وقت صـلاة الصبح، وانظر القصة في/ الاصطفاء في سيرة المصطفى ﷺ للشيخ محمد النبهان (٢ - ٢١٥) والطبري (٣ - ٦٥).

وابيضّت قام يصلي بالناس جماعة. الستة إلا مالكا.

ومنها أن النبيّ ﷺ حين وفد من خيبر سـار ليلة، حتى إذا أدركه الكرى عرّس وقال لبلال: «اكلأ لنا الليل» فجعل يصلّي ما قدر لـه، ونام رسول الله ﷺ وأصحابه. فلما تقارب الفجر استند بـلال إلى راحلته مواجهة الفجر فغلبته عيناه بنحوه. وفيه كان ﷺ أولهم استيقاظاً، ففزع فقال. أي بلال، فقال بلال: أخذ بنفسي الـذي أخذ بنفسك الحديـث. وفي رواية أخـرى قال ﷺ. «ليأخذ كل رجل برأس راحلته، فإن هـذا منزل حضرنا فيه الشيطـان، ففعلنا، ثم دعا بماء فتوضأ، ثم سجد سجدتين، ثم أقيمت الصلاة فصلى الغداة»(١).

أقوال الأئمة في قضاء الفوائت :

قال الإمام بدر الدين العيني مؤلف عمدة القارى شرح البخاري في كتابه: «البنايـة على الهداية»: من فاتتـه صلاة قضاها إذا ذكـرها، وقدّمهـا على فرض الوقت . قوله مـن فاتته صلاة فيه رعاية الأدب، حيث لم يقـل تركها، فإن ترك الصـلاة لا يليق بحال المسلم، عبر بـالفـوات تحسيناً للظنّ، وحملاً لأمـره على الصلاح لذلـك في قوله ﷺ. «من نـام عن صلاة أو نسيهـا» فإن الحكم غير مقتصر على النـوم والنسيان، لأنـه إذا تـركهـا فسقاً أو مجانـة يجب القضـاء بالإجماع. ولكنه أخرجه صاحب الشرع مخرج تحسين العبارة والظن بالخير(٢).

قلت فإذا كان النائم والناسي ـ وهما مرفوع القلم عنهما ـ يكلّفان بقضاء مـا فاتهما في حـالتي النوم والنسيـان فـالمصدّق بفـرضية الصـلاة ثم المقصر والكسـلان يكلفان بـالقضـاء من بـاب أولى، لأن الخطاب قـد وجـه إلى المكلف بالصلاة، ولا سبيل لإسقاط الواجب إلا بالأداء، أو الإبراء. فإذا لم يتحقق الأداء خلفه القضاء. فالقضاء على هذا مطلوب بنص خطاب الشارع المكلّف بالصلاة لا بمفهوم الخطـاب. ويبقى الفرق بين التـارك للصلاة لنـوم، أو لكسل، إن الأول ومن كـان مثله كالنـاسي، أو الخائف من عـدو، أو به علّة، أو أغمـي عليه دون

---

(١) جمع الفوائد (١ ـ ١٤٤ ـ ١٤٦).

(٢) (١ ـ ٨٨٨).

خمس صلوات، ليس عليه إلا القضاء ولا يطالب بتوبة واستغفار، لأنه لم يقع منه تفريط.

وأن الثاني لابد له من التوبة بشروطها الثلاثة من الندم، وفعل الصلوات ونية عدم العودة إلى ترك الصلاة. ثم قضاء ما فاته من الصلوات... قال الشيخ الدكتور/ نوح سلمان حفظه الله تعالى: ذهب عامة الحنفية وبعض الشافعية والحنابلة وعامة أصحاب الحديث أن القضاء لا يحتاج إلى دليل بل يثبت بالدليل الأول الذي نص على الأداء(١).

وقال الحافظ ابن حجر: من قال يقضي العامد، وأن ذلك مستفاد من مفهوم الخطاب، فيكون من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى لأنه إذا وجب القضاء على الناسي مع سقوط الإثم ورفع الحرج عنه فالعامد أولى ثم قال ووجوب القضاء على العامد بالخطاب الأول لأنّه خوطب بالصلاة وترتبت في ذمته فصار دْيناً عليه، والديْنُ لا يسقط إلا بأدائه، فيأثم بإخراجها عن الوقت المحدّد لها، ويسقط عنه الطلب بأدائها. فمن أفطر في رمضان عامداً فإنه يجب عليه أن يقضيه مع بقاء إثم الإفطار عليه(٢).

وجاء في تبيين المسالك على مذهب الإمام مالك: يجب قضاء الفوائت فوراً ولو في وقت نهي إلا المشكوك في فواتها(٣).

وجاء في «الدر الثمين والمورد المعين» واعلم أن قضاء الفوائت واجب على الفور ولا يجوز تأخيره إلا لعذر. قال ابن رشد ليس وقتُ المنسيّة بمضيق لا يجوز تأخيرها عنه بحال كغروب الشمس للعصر وطلوعها للصبح، لقولهم إنْ ذكرها مأموم تمادى، وكذلك الفذ عند ابن حبيب. وإنما يؤمر بتعجيلها خوف معالجة الموت، ويجوز لمدة يغلب على ظنه أداؤها قال في المدونة: يصلي الفوائت على قدر طاقته... إلخ(٤).

---

(١) قضاء العبادات والنيابة فيها ومراجعه ص (٢٦).
(٢) فتح الباري شرح البخاري (٢ ـ ٥٦).
(٣) المتن للشيخ/ عبد العزيز بن المبارك وشرحه للشيخ محمد الشيباني (١ ـ ٤٢١).
(٤) ص ١٨٣.

وجاء في شرح النووي على مسلم: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها» فيه وجوب قضاء الفائتة سواء تركها بعذر ونسيان أم بغير عذر وإنما قيد في الحديث بالنسيان لخروجه على سبب لأنه إذا وجب القضاء على المعذور فغيره أولى بالوجوب وهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى(١).

قال وإن فاتته بلا عذر وجب قضاؤها على الفور على الأصح، وقيل لا يجب الفور بل له التأخير(٢).

وجاء في المغني لابن قدامة الحنبليّ: نقل أبو داود عن أحمد فيمن فرّط في صلاة يوم العصر، ويوم الظهر صلوات لا يعرفها: قال يعيدها حتى لا يكون في قلبه شيء... إلخ(٣).

وجاء فيه وقال أحمد بوجوب قضاء الفوائت(٤).

وفي (المغني) وقال أحمد في رواية صالح في الرجل يضيع الصلاة: يعيد حتى لا يشك أنه قد جاء بما قد ضيع نسي صلاة يوم أعاد صلاة يوم وليلة. نصّ عليه وهو قول أكثر أهل العلم(٥).

وقال عبد الحليم بن تيمية ـ وهو حنبلي وله انفرادات باجتهاده ـ ومن عليه فائتة فعليه أن يبادر إلى قضائها على الفور سواء فاتته سهواً او عمداً عند جمهور العلماء كمالك وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وكذلك الراجح من مذهب الشافعي أنها إذا فاتت عمداً يجب قضاؤها على الفور. وقال وإن كان عالماً بوجوبها وتركها بلا تأويل حتى خرج وقتها المؤقت فهذا يجب القضاء عليه عند الأئمة الأربعة، وذهبت طائفة منهم ابن حزم وغيره إلى أنّ فعلها بعد الوقت

---

(١) النووي على مسلم (٥ ـ ١٨٣).

(٢) المصدر نفسه (٥ ـ ١٨١) وانظر اعلاء السنن (٧ ـ ١٢٤).

(٣) المغني (١ ـ ٦١٣).

(٤) المغني (١ ـ ٦٠٧) وكشف القناع (١ ـ ٣٠٤).

(٥) المغني (١ ـ ٣٥٥).

لا يصحّ من هـؤلاء، وكذلك قـالوا فيمن تـرك الصوم متعمـداً. والله سبحـانه أعلم(١).

قال النوويّ وقد شذّ بعضُ أهل الظـاهر فقال لا يجب قضاء الفائتة بغير عذر، وزعم أنها أعظم من أن يخرج عن وبال معصيتها(٢).

وقال ابن حـزم: وأما من تعمّـد ترك الصـلاة حتى خرج وقتهـا فهذا لا يقدر على قضائها أبداً فليكثر من فعـل الخير وصلاة التطوع ليثقل ميزانه يوم القيامة، وليتب وليستغفر الله عز وجل(٣).

وجاء في دليل الكتاب ـ المحلي ـ بعـد قول ابن حزم ذلك: وقد انفرد بهذه المسألة المصنف وأطنب في الاستدلال العقليّ ولعله خرق الإجماع(٤).

قلت كيف يصحّ في الـدين أن يقـال لمن عليـه ديـون: تصـدّق ولا تقضِ ديونك ثم أين دليل أن النوافل تغني عن الفرائض، وقد تقرّر أنّ القضـاء واجب بخطاب الأداء. فلا موضـع لكلام ابن حزم، خـاصة وقد نقل العيني وابن قدامة الإجماع على وجوب قضاء الفوائت. والله أعلم.

وجوب المبادرة إلى قضاء الفوائت :

الصـلاة حق اللـه تعـالى فيجب المبـادرة إلى أدائه: «فـدين اللـه أحق أن يقضى». جاء في الهداية.. من فاتته صـلاة قضاها إذا ذكرها، وقدّمها على فرض الوقت(٥).

يعني إذا كانت قليلة كما سيأتي. وتقـدمت روايات الأحاديث الشريفة في

---

(١) مجموع الفتاوي (٢٢ ـ ١٠٣).
(٢) شرح مسلم (٥ ـ ١٨٣).
(٣) المحلى (٢ ـ ٢٣٥).
(٤) فهرس المحلى (٢ ـ ٢٨٧) مصورة دار الآفاق.
(٥) الهداية هامش البناية (١ ـ ٨٨٨).

أنه ﷺ بادر إلى قضاء ما فاته من الصلوات. وذلك قبل أداء الوقتية.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي وهو يردّ بعض شذوذات ابن حزم عن الإجماع: وقال منتهكاً للشريعة، مستخفاً بطرق الملّة إن من ترك الصلاة متعمداً حتى خرج وقتها فقد سقط عنه فرضها، ولم يتوجّه عليه خطاب بها. وقد رأى أصول الشريعة ثابتة في الذمة تقضى متى تعذّر عملها من صوم وزكاة وحج فهلا ارعوى ولم يغو فيمن غوى، ولا ضج على الدين وارعوى. فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾(١).

فربطها بوقت، كما ربطها بطهارة، فإذا زال رباطها سقط الأمر بها؟

فالجواب عن ذلك من خمسة أوجه.

الجواب الأول :

اني أعظكم بواحدة تكشف خفاء المسألة، وتهتك سترها، وترفع حجابها، وهو أن تناقشوهم في الألفاظ حتى لا يتمكنوا من أن يخرجوا عنها إلى المعاني، فإنهم تجدوهم لا يتبعون لفظاً، ولا يصحّ ذلك لبشر فهم يرون أنهم مهتدون، وهم ضالون قوله تعالى ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾.

فلفظ موقوت، مفعول من الوقت، التقدير: إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً مفعولاً في وقت، ولا شك في أن كل عبادة وعمل شرعي موقوت، فتفسيرهم مرتبط بوقت، لا يقتضيه اللفظ، فإن لفظة مفعول لا تقتضي الارتباط ببنائه، ولا بمعناه.

الجواب الثاني :

ليس بناء وقت من الزمان خاصة، بل هو موضوع لكل محدود. وقد قال في الحديث الصحيح: «وقت النبي ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل» فاستعمل التوقيت في الأمكنة ليبيّن أنه لفظ

---

(١) النساء ١٠٣.

موضوع للتحديد والتعيين في الأعمال والأقوال كانت لوقت أو لمكان أو لوصف.

الجواب الثالث :

أن قوله: ﴿موقوتاً﴾ يفيد أن الوقت شرط من شروطها كالقبلة وستر العورة، والطهارة، كل شرط منها كلها إذا فقد لا يمنع من فعلها بإجماع، فكذلك فقد الوقت. وليس في هذه الشروط كلها أحاديث يتعلّقون بها، وإنّما هي كلها ثابتة بالقياس.

الجواب الرابع :

نقول: إن النبي ﷺ قد أبان الحقيقة، وأوضح سواء الطريقة في نوم أصحابه عن الصلاة بحضرته في ثلاثة أحوال عرضت لهم: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» متفق عليه، ويفعلها في قضائها حين لم يفعلها معهم في وقتها، وقد تساوى معهم في الترك، وإن كانوا قد اختلفوا في سبب الترك، وقد بينا فيما سلف حق كلامنا أن ما يعرو رسول الله ﷺ من هذه المعاني التي هي جبلة الآدمي هي بركة على الأمة، فإنها لهم فيما يصيبهم سلوة، ولاتباعهم في ذلك أسوة وقد تفطّن لذلك حبر الأمة فيما روى عنه الأئمة قال مسروق عن ابن عباس «كان رسول الله ﷺ في سفر فعرسّوا من الليل. قال: فلم يستيقظوا حتى طلعت الشمس. قال فأمر بلالاً فأذّن ثم صلى ركعتين. فما يسرني أن لي بها الدنيا وما فيها»(١).

قال علماؤنا: لما كان في ذلك من التبيان لمن عراه بمثل ما عراه:، وشغله عن طاعة ربه أي: شغله حتى أذهله وأنساه ثم عاد إلى ذكراه. ولو كان قوله: ﴿موقوتاً﴾ مربوطاً بوقت مخصّص معين لم تكن في غيره واقعة موقعها، لأن ذلك يبطل ارتباطه بها فإن قيل ذلك الوقت الذي ربطت به إنّما يعلم من قبله فجعله معيّناً للعالم، وجعله للذاهل أو النائم وقت الذكر؟ قلنا قد بيّنا أنّ اللفظ لا يقتضي ذلك، ولا يعطيه الاشتقاق، وقد بيننا أنّ الشريعة لا تخصّ بذلك: كل

---

(١) أخرج الحديث أحمد ولم يأت بقول ابن عباس.

عمل محدود لابد له من وقت إلا أنه قد يكون مطلقاً، وقد يكون معيناً بحسب ما قامت عليه أدلة الشريعة من صلاة وزكاة وصوم وحج وفرض ونفل.

الجواب الخامس :

إنه لم تزل الأمة من عصر الصحابة متفقة على أن من ترك الصلاة بأي وجه تركها حتى يخرج الوقت الذي يقولون، يلزمه قضاؤها أبداً من نسيان أو سهو أو نوم، واختلفوا في المغلوب على عقله بالإغماء والجنون، وقد تولجت تلك الأقطار الكريمة ودخلت تلك الأمصار العظيمة، وجبْتُ الآفاق القاصية نيفاً على عشرة أعوام فما رأيت أحداً تفوّه بهذا الكلام، ولا وجدته مسطوراً في كتب أئمة الإسلام... إلخ/ عن العواصم من القواصم/ ٣٥١ ــ ٣٥٥/ ثم سرد أدلة من قال وهم الجمهور إن تارك الصلاة متعمداً ـ أي غير منكر لها ـ إنّه لا يكفر، والله أعلم.

وقال الإمام القرطبي في شأن التوبة: فإن كانت حقاً لله تعالى كترك الصلاة فإن التوبة لا تصحُ حتى ينضم إلى الندم قضاء ما فات منها وهكذا إذا كان الترك صوماً أو تفريطاً في الزكاة. تفسير القرطبي/ ١٨ ـ ١٩٩/. قلت وهو الذي ذكره العلماء الثقاة عند شرح حديث: «**من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه**».

إن الحقوق لا تسقط بالحج، والدعاء في عرفات بل لابدّ من أدائها، وإنما يسقط إثم تأخير أدائها عن وقتها.

قال الحنفية يجب الترتيب بين الفوائت الوقتية بشروط:

١ - أن تكون الصلوات خمس صلوات فما دون فإن كثرت عن ست جاز ترك الترتيب بينها وبين الوقتية مع وجوب القضاء.

٢ - سعة الوقت للفائتة والوقتية، أما لو ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا إحدى الصلاتين مثلاً قدمت الوقتية حتى تقع أداءً، فلو قدمت الفائتة أصبحت الفوائت أكثر، وتحقق الإثم بإخراج الصلاة عن وقتها.

٣ - النسيان، فمن صلى الوقتية وتذكر بعد الصلاة فائتة عليه، لم يجب عليه إلا قضاء الفائتة(١). وجاء في/ تبيين المسالك/ يجب قضاء الفوائت فوراً ولو في وقت نهى إلا المشكوك في فواتها، وتقضى الحضرية حضرية ولو في السفر، والسفرية سفرية ولو في الحضر، وليشغل سائر أوقاته ما عدا أوقات الحاجة، ويترك النوافل فإن كثرت الفوائت قدم الحاضرة، وإن كان خمساً فما دون قدمها على الحاضرة ولو خرج وقتها، والقضاء على الترتيب واجب فيقدم أولى الفوائت ثم التي تليها في الفوائت، فإنْ لم يعلم الأولى بدأ بالظهر(٢).

ولا يسقط الترتيب إلاّ بزيادة الصلوات الفائتة على خمس، ولو تذكر وهو في الصلاة قطع، وصلى الفائتة ثم الوقتية(٣).

وقال الإمام أحمد إذا كثرت الفوائت عليه يتشاغل بالقضاء ما لم يلحقه مشقة في بدنه أو ماله أما بدنه فأن يضعف أو يخاف المرض، وأمّا في المال فأن ينقطع عن التصرف في ماله بحيث ينقطع عن معاشه أو يستضرّ بذلك. وقد نصّ أحمد على هذا فإنْ لم يعلم ما عليه فإنه يعيد حتى يتيقن براءة ذمته. وقال في رواية صالح في الرجل يضيع الصلاة يعيد حتى لا يشك أنّه قد جاء بما قد ضيّع(٤).

والكثير عند أحمد مثل مالك ما أدّى إلى التكرار، أي زاد على خمس كما في (المغني ١ ـ ٣٥٢).

وقال الفاضل الدكتور/ وهبة الزحيلي: ويجب أن يكون القضاء فوراً سواء كانت بعذر أم بغير عذر إلا أنّ الشافعية فصّلوا في الأمر، فقالوا: يبادر

---

(١) انظر الهداية والبناية (١ ـ ٨٨٩).

(٢) تبين المسالك (١ ـ ٤٢١).

(٣) لحديث ابن عمر (من نسي صلاة فذكرها مع الإمام فليتم صلاته وليقض الذي نسي ثم ليعد التي صلى مع الإمام) مجمع الزوائد (١ ـ ٣٢٤).

(٤) المغني (٣ ـ ٣٥٢).

بالفائت ندباً إن كان بعذر كنوم ونسيان، ووجوباً إن فاته بغير عذر على الأصحّ فيهما، تعجيلاً لبراءة ذمته ودليل إيجاب الفورية قوله تعالى ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾ ولأن تأخير الصلاة بعد الوقت معصية يجب الإقلاع عنها(١).

قلت وقول الدكتور/ وهبة تفصيل جيد لقول صاحب الهداية في المذهب الحنفي، وعند الشافعي الترتيب مستحبّ لأنّ كل فرض أصلٌ بنفسه، فلا يكون شرطاً لغيره(٢).

مسألة :

من فاتته في فتوته وشبابه صلوات لا يعرف عددها، فلينظر ويفكر، حتى يصل إلى عدد لها ولو تقريبي وليسجلها كذا صبح، وكذا ظهر وهكذا، ثم ليقض ولو مع كل فريضة صلاة واحدة، وإذا وجد من نفسه نشاطاً قضى ولو في وقت الكراهة وجعل القضاء بديل النوافل مثل ركعتي الوضوء وسنة العصر، ونحب له ألا يدع السنن الراتبة، لأنها مكملات للفرائض إن شاء الله تعالى. فإذا أدركه الموت ولما يقض جميع الفوائت فإن الله تعالى أرحم منْ أن يؤاخذه عليها، وقد تاب ومات على عمل صالح، وهو سبحانه يقول: ﴿ومن تاب وعمل صالحاً فإنه يتوبُ إلى الله متاباً﴾(٣).

وبمثل هذا تنصح الفتاة والمرأة، جهلت الفرق بين الاستحاضة التي لا تمنع من الصلاة والحيض الذي يمنع من الصلاة فتركت صلوات في أوقات الاستحاضة سواء كان ذلك بين حيضتين أو بين حيض ونفاس. ويلاحظ أن الوتر واجب عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ـ والواجب رتبة بين الفرض والسنة ـ فيجب أن يعد الحنفي الذي عليه القضاء صلوات اليوم ستاً، أعني الوتر بعد الصلوات الخمس، وعند الأئمة يعدّ صلوات اليوم خمساً.

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته (١ ـ ١٢٧)

(٢) البناية على الهداية.

(٣) الفرقان ٧١.

والمبادرة إلى قضاء الدين حق وإبراء الذمّة مع الله تعالى حقّ، وأحقُّ لقوله. ﷺ. «فديْن الله أحقُّ أن يُقضى»(١) والله أعلم.

٤ ـ صلاة المريض :

المرض حالة تعترى الإنسان، تحول بينه وبين القيام بالتكاليف الشرعية، ومنها الصلاة، أو تمام القيام بها، وهو ابتلاء وامتحان يبتلي الله به من شاء من عباده، كما يبتلي بالصحة والعافية من شاء قال الله تعالى: **﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾**(٢) ولما كان المرض في حق المؤمن الراضي الصابر غنيمة من حيث المآل، لأنه سبب لتكفير السيئات ومغفرة الذنوب، أو رفع الدرجات، فإن المؤمن لا يكرهه، وإن كان يسأل الله العافية على كل حال قال رسول الله ﷺ «**ما يزال البلاء بالمؤمن والمؤمنة في نفسه وولده وماله حتى يلقى الله وما عليه خطيئة**»(٣).

عاد رسول الله ﷺ امرأة مريضة، فسألها عما بها، فقالت الحمّى، وسبّتْها، فقال لها الرؤوف الرحيم (ﷺ). «**مه لا تسبّي الحمى، فإنها تذهب خطايا ابن آدم كما يذهب الكير خبث الحديد**»(٤).

ولما كان المرض قد يكون مقدمة الموت فقد أمر الله تعالى المريض ما دام يعي ويعقل بإقام الصلاة، ولكن على الحال التي يقدر عليها ليأخذ معه زيادة أجر في السفر الفريد والوحيد الذي لا عوض له ولا بديل: «**وتزودوا فإن خير الزاد التقوى**»(٥).

وليس القصد أن ينتفع الله تعالى بعبادة عبده، وليس القصد كذلك أن

---

(١) رواه البخاري.

(٢)

(٣) رواه الترمذي.

(٤) رواه مسلم.

(٥) البقرة ١٩٧.

يعذّب الله عبده المريض، وإنما هو ما ذكرناه. فليخش الله تعالى وليتقه من يتجاهل حكمة الله تعالى في الابتلاء بالأسقام، وأمره بالصلاة على كل حال، حتى ولو كانت المرأة في المخاض أو كان الرجل متعلقاً بخشبة في عرض البحر. قال الله تعالى ﴿ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكراً عليماً﴾(١).

الأصل في صلاة المريض. سؤال عمران بن حصين رسول الله ﷺ ـ وشكا إليه مرض البواسير سأله كيف يصنع في صلاته. فقال ﷺ «صل قائماً، فإن لم تقدر فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب»(٢).

وزاد النسائي : «فإن لم تستطع فمستلقياً، لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها»(٣).

وقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «يصلي المريض مستلقياً على قفاه تلي قدماه القبلة»(٤).

وعن أنس رضي الله عنه قال: سقط رسول الله ﷺ عن فرس فجحش شقه الأيمن، فدخلنا عليه نعوده، فحضرت الصلاة فصلى قاعداً، وصلّينا خلفه قعوداً»(٥).

(ثم كان الآخر من أمره) ﷺ ما رواه البخاري ومسلم وفيه:

«ثم أن رسول الله ﷺ وجد خفة فخرج بين رجلين، أحدهما العباس لصلاة الظهر، وأبو بكر يصلي بالناس. فلما رآه أبو بكر ذهب ليتأخر فأومأ

---

(١) النساء ١٤٧.

(٢) البخاري فتح الباري (٣ ـ ٢٤١).

(٣) قال الشيخ ظفر ولم أجد هذه الزيادة في (المجتبى) فلعلها في بعض نسخه أو أخطات في التتبع (اعلاء السنن ٧ ـ ١٧٠).

(٤) الدارقطني ورجاله ثقات (١ ـ ١٧٩).

(٥) رواه البخاري ومسلم.

إليه أن لا يتأخر، وقال لهما. اجلساني إلى جنبه فأجلساه إلى جنبه، فكان أبو بكر يصلي بالناس، وهو يأتمّ بصلاة النبي ﷺ، والناس يصلون بصلاة أبي بكر والنبي ﷺ قاعد»(١).

قال المرغيناني في الهداية: فإن لم يستطع الركوع والسجود أومأ برأسه إيماء، يعني قاعداً لأنه وسع مثله، وجعل سجوده أخفض من ركوعه، لأنه قائم مقامهما فأخذ ـ الإيماء ـ حكمهما، ولا يُرفع إلى وجهه شيء ليسجد عليه.

فقد روى البيهقي وغيره أن رسول الله ﷺ عاد مريضاً، فرآه يصلي على وسادة، فأخذها فرمى بها، فأخذ عوداً ليصلي إليه فرمى به، وقال: «إن استطعت وإلاّ فأوْمِ، واجعل سجودك أخفضَ من ركوعك»، ثم قال فإن لم يستطع الإيماء أخرت عنه، ولا يومىء بعينيه ولا بقلبه ولا بحاجبه خلافاً لزفر، لأن نصب الإبدال بالرأي ممتنع، ولا يقاس على الرأس لأنه يتأدى به ركن الصلاة، دون العينين وأختيهما.

وقوله أخرت عنه الصلاة إشارة إلى أنه لا تسقط الصلاة عن المريض، وإن كان أكثر من يوم وليلة إذا كان مفيقاً، وهو الصحيح بخلاف المغني عليه يعني إذا أغمي عليه أكثر من يوم وليلة، وإذا فقد وعيه، فإن دام أكثر من ست صلوات فلا يعيد إذا شفي(٢).

وقال الشيخ الدردير في الشرح الصغير : وإن لم يقدر على الأعلى: يعني القيام والقعود والإيماء أومأ إيماء بطرف ولا يؤخرها ما دام في عقله(٣).

وقال الشيخ القفال الشاشي في (حلية العلماء). فإن لم يستطع أن يومىء برأسه إلى الركوع والسجود أومأ بطرفه(٤).

---

(١) انظر جمع الفوائد (ـــ ـ ٢٥٨، ٣٥٨.

(٢) البناية والهداية (٢ ـ ٩٢٧ ـ ٩٣٥).

(٣) الشرح الصغير (١ ـ ١٤٧).

(٤) حلية العلماء (٢ ـ ٢٢١).

وقال ابن قدامة: وإن لم يقدر على الإيماء أومـأ بطرفه، ونوى بقلبه، ولا تسقط الصلاة عنه ما دام عقله ثـابتاً. وحكي عن أبي حنيفة أن الصلاة تسقط عنه، أي إذا بلغت أكثر من ست صلوات. وذكر القاضي أن هذا ظاهر كلام أحمد في رواية محمد بن يـزيد لما رُوي عن أبي سعيد الخدري أنه قيل لـه في مرضه الصلاة، فقال قـد كفاني، إنما العمل في الصحة، ولأنَّ الصلاة أفعـالٌ عجز عنها بقلبه فسقطت عنه لقول الله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾(١).

فما أعظم الصلاة، ومـا أعظم ما يجب أن تكـون حرمة الصـلاة ومكانها عند المسلم. وتالله إنَّ العاصي أحق أن يقال له مجنون.

ورد في الأثر أن رسول الله ﷺ مرَّ على بعض أصحابه، وقد تحلقوا حول رجل يضحكون. فقال ما به؟ فقالوا مجنون فقال ﷺ «قولوا: مريض مصاب. المجنون من ثابر على معصية الله تعالى»(٢).

٥ ـ من فاتته صلوات بعذر :

هو الإغماء، والجنـون، وفقد الوعي والإدراك، وعدم القـدرة على الصلاة بالإيماء بالرأس (عند الحنفية) وفقدان ما يتطّهر به للصلاة من ماء أو تراب.

الإغمـــاء :

قال الإمـام محمد رحمه الله تعـالى عن حماد عن إبراهيم أنـه سأله عن الرجل المريض يغمى عليـه فيدع الصلاة فقـال: إن كان في اليوم الـواحد فإني أحب أن يقضيه، وإن كان أكثر فإنه عذر، إن شاء الله تعـالى. وقال محمد: إذا أغمي عليه يوماً وليلة قضى، وإن كان أكثـر من ذلك فلا قضاء عليه. وهو قول أبي حنيفة(٣).

وفيـه أخبرني أبو حنيفـة عن حماد عن إبـراهيم عن ابن عمر رضي اللـه

(١) المغني (١ ـ ٨١٨) ط دار الفكر.

(٢) موسوعة أطراف الحديث النبوي للأستاذ محمد السعيد البسيوني (٨ ـ ٦٦٠).

(٣) الآثار للإمام محمد ص ٣٤.

عنهما في المغمى عليه يوماً وليلة قال: يقضي. قال محمد: وبه نأخذ حتى يغمى عليه أكثر من ذلك. وهو قول أبي حنيفة. وجاء في: «الهدية العلائية» للعلامة علاء الدين عابدين رحمه الله تعالى: ومن جن أو أُغمي عليه وهو بفزع من سبع أو آدمي يوماً وليلة قضى الخمس، وإن زادت وقت صلاة سادسة لا يقضي منها شيئاً(١).

وجاء في المدونة: وقال مالك في المجنون، والمغمى عليه يغمى عليه أياماً ثم يفيق، والحائض تطهر، والذمي يسلم إن كان ذلك في النهار قضوا صلاة ذلك اليوم، وإن كان في الليل قضوا صلاة تلك الليلة، وإن كان في ذلك ما يقضي صلاة واحدة قضوا الآخرة منهما(٢).

وجاء في المهذب للإمام الشيرازي: ومن زال عقله بجنون أو إغماء أو مرض بسبب مباح فلا تجب عليه الصلاة ولا قضاء عليه، لقوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة المجنون والنائم والصبي**» فنص الحديث على المجنون، وقيس عليه من زال عقله بسبب مباح، أمّا من زال عقله بسبب محرم كمن شرب الخمر، أو تناول دواء من غير حاجة، فزال عقله فيجب عليه القضاء إذا أفاق، لأنه زال عقله بمحرم، فلم يسقط عنه الفرض(٣).

وقال الإمام أحمد: الإغماء لا يمنع القضاء بحال. وقال القفال الشاشي: الإغماء، إن كان بغير معصية يسقط فرض القضاء، وإن كان بمعصية لم يمنع الوجوب، وبه قال مالك(٤).

وجاء في المغني لابن قدامة: والمجنون غير مكلف، ولا يلزمه قضاء ما ترك في حال جنونه إلا أن يفيق وقت الصلاة، فيصير كالصبي يبلغ. ولا نعلم في ذلك خلافاً، وقد قال رسول الله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى**

---

(١) ١٦٨.
(٢) المدونة (١ ـ ٩٣).
(٣) انظر الفقه الإسلامي وأدلته (٢ ـ ١٢٢).
(٤) حلية العلماء (٢ ـ ٨).

يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل»(١)، ولأن مدته تطول غالباً فوجوب القضاء عليه يشق، فعفى عنه، والمغمى عليه يقضي جميع الصلوات التي كانت في حال إغمائه(٢).

وتقدم الكلام على أحكام المريض الذي لا يستطيع الصلاة بالإيماء برأسه، إنه يصلي بعينه أولاً.

فقد الطهورين :

جاء في الدرّ المختار وشرحه والمحصور فاقد الماء والتراب «الطهورين» بأن حبس بمكان نجس، وكذا العاجز عنهما لمرض يؤخّر الصلاة عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وقال الصاحبان أبو يوسف ومحمد يتشبّه بالمصلين احتراماً للوقت وجوباً، فيركع ويسجد إن وجد مكاناً يابساً وإلا يومىء ثم يعيد، وبه يُفتي وإليه صح رجوع الإمام(٣).

وجاء في المغني : وإذا فقد الماء والتراب ﷺ حسب حاله، وهذا قول الشافعي، وقال أبو حنيفة والثوري والأوزاعي لا يصلي حتى يقدر، ثم لأنها عبادة لا تسقط القضاء، فلم تكن واجبة، كصيام الحائض.

ثم عند الشافعي يلزمه حين يجد الماء، وكذا عندأحمد في رواية، وذكر عن مالك قولان قول أبي حنيفة: لا يصلي، وقول كقول الشافعي وأحمد: يصلي(٤).

من فاته بعض شروط الصلاة بعذر :

الأصل في هذا قول الله جل جلاله ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾(٥) وقوله جل جلاله ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها﴾(٦).

---

(١) أخرجه أبو داود وابن ماجة والترمذي وقال: حديث حسن.
(٢) المغني (١ ـ ٢٤٠).
(٣) الدر والحاشية (١ ـ ١٦٨).
(٤) المغني (١ ـ ١٥٧).
(٥) الحج ٧٨.
(٦) الحج ٧٨.

(أ) جاء في «الدر المختار وشرحه» في أحكام المعذور بالجروح: وإن سال على ثوبه فوق الدرهم — أي من القيح والدم — جاز أن لا يغسله إن كان لو غسله تنجّس قبل الفراغ منها أي من الصلاة، وإلا يتنجس قبل الفراغ منها فلا يجوز ترك غسله، وهو المختار للفتوى. قال ابن عابدين: وقيل لا يجب غسله أصلاً، وقيل إنْ كان ـ الغسل ـ مفيداً بأن لا يصيبه مرة أخرى يجب، وإن كان يصيبه المرة بعد الأخرى فلا. واختاره السرخسي بحر قلت بل في البدائع. إنه اختيار مشايخنا وهو الصحيح في الخلاصة مريض مجروح تحته ثياب نجسة إن كان بحال لا يبسط تحته شيء إلا تنجس من ساعته فله أن يصليّ على حاله، وكذا لو لم يتنجس الثاني، إلا أنه يزداد مرضه له أن يصلّي فيه(١).

وجاء في «تبيين المسالك» يعفى عن قدر درهم من دم أو قيح أو صديد أو أثر الذباب الواقع على البدن والثوب من النجاسة، وعن السلس إن لازم كل يوم ولو قطرة، وأثر الجروح والقروح والدمامل، إلا دمل واحد فجر اختياراً وكل ما يعسر الاحتراز عنه. قال الحطاب: الحدث المستنكح — المتكرر — والجرح والدمامل تسيل والمرأة ترضع وبول فرس الغازي بارض الحرب. قال في : «الجواهر» يعفى عن قليل ذلك وكثيره، ولا تجب إزالته إلا أن يتفاحش فيؤمر بها ١هـ أي يؤمر بإزالتها على جهة الندب ١هـ(٢).

وجاء في المغني(٣): والقيح والصديد وما تولد من الدم بمنزلته ـ أي منزلة الدم ـ إلا أن أحمد قال هو أسهل من الدم.

وروى عن ابن عمر والحسن أنهما لم يرياه كالدم. وقال أبو مجلز في الصديد: إنما ذكر الله تعالى الدم المسفوح.

وقال أميّ بن ربيعة: رأيت طاوساً كأن إزاره نطع من قروح كانت

---

(١) البقرة ٢٨٦.

(٢) عن مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (١ ـ ١٤٣). انظر تبيين المسالك (١ ـ ١٣٤).

(٣) المغني (١ ـ ٤٠٩ ـ ٤١٠) طبعة دار الفكر.

برجليه وقال إبراهيم في الذي يكون به الحبوب والدمامل المقيحة، يصلي ولا يغسله فإذا برىء غسله... إلخ(١).

(ب) وقال عمرو بن العاص رضي الله عنه: احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، فتيممت ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال: يا عمرو صلّيت بأصحابك وأنت جنب، فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال وقلت: إني سمعت الله تعالى يقول ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً﴾ فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً(٢).

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: أصاب رجلاً جرح في عهد رسول الله ﷺ، ثم احتلم، فأمر بالاغتسال، فاغتسل، فمات فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فقال: «قتلوه قتلهم الله ألم يكن شفاء العيّ السؤال»(٣).

وقال ابن عباس (رضي الله عنهما): «إذا كان برجل جراحة في سبيل الله والقروح فيجنب، فيخاف أن يموت إن اغتسل تيمّم»(٤).

(جـ) المسح على الرباط الذي يربط فوق الجرح: جاء في البناية إنّما يجوز المسح على الجبيرة إذا كان يضر المسح على القرحة والجراحة. أما إذا كان يقدر على مسحها فلا يجوز عى الجبيرة كما لو قدر على غسلها، وعلى هذا عصابة المفتصد. وفي المستصفى الخلاف في المجروح وفي المكسور: يجب المسح اتفاقاً، وفي تجريد القدوري الصحيح من مذهب الإمام: أنّ المسح على الجبيرة ليس بفرض، وفي (المحيط): إذا زادت الجبيرة على رأس الجرح أو جاوز رباطة

---

(١) تمام الكلام على الحديث في/ مسند الشهاب (٢ ـ ١٩٠).

(٢) رواه أبو داود وإسناده قوي كذا في فتح الباري ١ ـ ٣٨٥.

(٣) رواه أبو داود وغيره.

(٤) تمام الكلام على الحديث في/ مسند الشهاب (٢ ـ ١٩٠).

(٤) الدارقطني موقوفاً ورفعه البزاز وصححه ابن خزيمة. انظر التعليق الميسر على ملتقى الأبحر (١ ـ ٣٠).

الفصد ــ موضع الجراحة ــ إن كان حلّ الخرقة وغسل ما تحتها يضرّ بالجراحة يمسح على الكلّ تبعاً، وإنْ كان المسح والحلّ لا يضر بالمسح لا يجُزئه مسح الخرقة بل يغسل ما حول الخرقة ويمسح عليها لا على الخرقة. وإن كان يضرّ المسح ولا يضر الحلّ يمسح على الخرقـــة التي على رأس الجرح ويغسل حـواليها وتحت الخرقـة الزائدة، ولـو انكسر ظفـره فجعل عليه دواءً أو علكاً ويضرّ نزعه يمسح عليه، وإن ضره المسح تركه، ذكره الكرخي... إلخ(١).

وجاء في «تبيين المسالك» وفي مصنف عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء في كسر اليد والـرجل وكل شيء شـديد إذا كـان معصوبـاً فالله أعذرُ بـالعذر، فليمسح العصـائب (وشـديد بمعنى مشـدود) وبـه قـال الأئمة الثـلاثة فهم متفقون على مشروعية المسح على الجبائر إلا أنّ الشافعي أوجب التيمم فيها مع المسح(٢).

وعن أحمد في إحدى روايتيه تقييد المسح عليها بتقدم الطهارة عليها كالمسح على الخفين، وعليها اقتصر الخرقي إلا أن ابن قدامة اختار عدم اشتراط ذلك. قال ويقوى هذا حديث جابر في الذي أصابته الشجة اهـ(٣).

وعند أبي حنيفة يجوز المسح وقـال: وإن شدها على غير وضـوء فإن سقطت عن غير برء لم يبطل المسح أن سقطت عن برء بطل المسح(٤).

وجاء في الحلية: إذا احتاج إلى وضع الجبيرة على عضو ولحقه الضرر من حلها وكان قـد وضعهـا على طهـر ومسح عليها مسـح على جميعها في أظهـر الوجهين، وهل يجب ضم التيّمم؟ قولان أحدهما لا يضم إليه التيمم، ويصلّـي ما شاء من الفرائض. والثاني يضيف إليـه التيمم فيتيمم لكلّ فريضة، ثم قال:

---

(١) البناية والهداية (١ ـ ٢٧٠).

(٢) تبيين المسالك (١ ـ ٢٧). ومغني المحتاج (١ ـ ٩٤).

(٣) المغني (١ ـ ٢٨٧).

(٤) اللباب علي القدوري (١ ـ ٤١).

وهل يجب عليه الإعادة بعد البرء؟ قولان: أحدهما لا يعيد وهو قول أبي حنيفة كما في فتح القدير/ ١٠ ـ ١١٠/ واختاره المزني، وإن كان قد وضع الجبيرة على غير طهر وخاف من نزعها مسح عليها وأعاد قولاً واحداً، وقيل فيه قولان: وليس بشيء وقال أحمد في/ إحدى الروايتين/ تعتبر الطهارة في وضعها ويصلّى ولا يعيد، وبه قال مالك(١).

(د) استقبال القبلة : جاء في «تبيين المسالك» وراكب السفينة يدور معها ـ القبلة ـ إن أمكن وإلا أتمها، والخائف يصليها حسب الإمكان كالعاجز(٢).

وجاء في المدونة. وقال مالك في المريض الذي لا يستطاع تحويله إلى القبلة لمرض به أو جراح: إنه لا يصلّي إلاّ إلى القبلة ويحُتال له في ذلك فإن هو صلّى إلى غير القبلة أعاد ـ أي إذا قدر ـ ما دام في الوقت وهو في هذا بمنزلة الصحيح(٣).

وجاء في «الهداية» ومن كان خائفاً يصلي إلى أي جهة قدر(٤).

وقال الإمام محمد أخبرنا أبو حنيفة قال أخبرنا حماد عن إبراهيم في الرجل يصلي في الخوف وحده: قال يصلي قائماً مستقبل القبلة، فإن لم يستطع فراكباً مستقبل القبلة، فإن لم يستطع فليؤم أينما وجه، ولا يسجد على شيء ليومىء إيماء ويجعل سجوده أخفض من ركوعه، ولا يدع الوضوء والقراءة في الركعتين. قال محمد وبهذا كلّه نأخذ، وهو قول أبي جنيفة (رضي الله عنه)(٥).

وقلت: ومثل الخائف المعذور بمرض لا يمكنه معه الاتجاه إلى القبلة، أو لا يجد من يوجهه إليها. وجاء في «زاد المحتاج في شرح المنهاج»: استقبال القبلة

---

(١) (١ ـ ٢٧٤).

(٢) (١ ـ ٣٥٢) وانظر الشرح الصغير (١ ـ ١١٦).

(٣) المدونة (١ ـ ٢٧٨).

(٤) الهداية مع البناية (١ ـ ٥٨٢).

(٥) الآثار ص ٣٥ وانظر الدر المختار (١ ـ ٢٩٠).

شرط لصلاة القادر إلا في شدة الخوف، ونفل المسافر. (إلا في صلاة شدّة الخوف فيما يباح فليس التوجه بشرط(١).

قلت: ألا ما أعظم ما منّ الله تعالى به على المعذور والمريض، يسّر عليه أمر الطهارة واستقبال القبلة وصورة الصلاة كيلا يحرم من إقامة الصلاة على كل حال، وليفوز بالأجر العظيم ـ إن صلى على ذلك ـ من الله تعالى.

«وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وإخوانه وسلّم، والحمد لله رب العالمين».

---

(١) (١ ـ ١٥٣)، وانظر في (تبيين المسالك) كلاماً جيداً في الصلاة بالطائرة وإن ذلك على السعة. (١ ـ ٤١٦).

المصادر والمراجع

١ - الآثار للإمام محمد بن الحسن الشيباني.

- الاصطفاء في سيرة المصطفى (ﷺ) ـ للشيخ/ محمد النبهان.

- إعلاء السنن ـ للشيخ/ أحمد ظفر.

الإمام أبو حنيفة ـ وهبي سليمان.

جمع الفوائد ـ محمد بن سليمان المغربي.

رد المحتار على الدر المختار للحصكفي، وابن عابدين.

حلية العلماء ـ للقفال الشاشي.

البناية مع الهداية ـ للمرغنياني، والعيني.

الشرح الصغير ـ للشيخ/ أحمد الدردير.

زاد المحتاج في شرح المنهاج/ عبد الله الكوهجي.

الفقه الإسلامي وأدلته ـ د. وهبة الزحيلي.

تبيين المسالك ـ للشي/ محمد المختار الشنقيطي.

قضاء الفوائت والنيابة فيها ـ د. نوح سلمان

٢ - اللبـاب في الجمع بين السنة والكتـاب لعلي المنبجي تحقيق د. محمـد فضل المراد.

اللباب في شرح القدوري ـ للقدوري، والميداني.

المدونة في الأحكام رواية سحنون عن الإمام مالك رحمه الله تعالى.

موسوعة الفقه الإسلامي ـ سعدي أبو جيب.

معالم السنن ـ لأبي سليمان الخطابي.

مواهب الجليل ـ أحمد بن المختار الشنقيطي.

المهذب مع النووي (المجموع) للشيرازي، والنووي.

المغني ـ لعبد الله بن قدامة.



المنطق القديم
بين مؤيديه ومعارضيه في الفكر الإسلامي

د. نشأت عبد الجواد ضيف

تمهيـــد :

قال بعض العلماء عن الفلسفة: (إنها رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة . والمنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشرشر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع)(١).

في حين رأينا آخرين يقولون: (إن العلوم الباحثة عن أحوال الأذهان هي العلوم الأولية المعنوية، وأجلها (علم المنطق) حتى إن بعض العلماء أجراه مجرى الرئيس للعلوم العقلية، وبعضا من العلماء جعلوه من فروض الكفاية، لكونه موقوفاً عليه معرفة الواجب لله تعالى، وهي واجبة، فكذا ما يتوقف عليه الواجب المطلق، وكان مقدوراً للمكلف)(٢).

ولما قرأت الأدلة التي استند اليها كل فريق، قلت إن القضية تحتاج الى إبداء الرأي ولن يتأتى هذا إلا بعد عرض أدلة هؤلاء وهؤلاء والموازنة بينها، وبعدها نرجح ما نراه مستحقاً للترجيح.

وهذا البحث سيلقي الضوء على أدلة الفريقين، ونرجو الله عز وجل أن يكون البحث منصفا، عادلاً بين الخصمين، خالياً من التعصب، بعيداً عن الشطط والغلو.

---

(١) فتاوي ومسائل ابن الصلاح جـ ١ ص ٢٠٩.

(٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ١ ص ٢٨٨.

تعريف علم المنطق :

عُـرف علم المنطق بتعاريف عدة، بعضها يرجع إلى موضوعه ومسـائلـه، وهو ما يسمي (بالحد) وبعضها يرجع إلى فـائدتـه وغـايتـه، وهـو مـا يسمى (بالرسم) وكلها تجمع على أنه من العلوم العقلية، ويبحث فيه عن القواعد العامة للتفكير الصحيح.

وعلى أية حال: فإننا سنختار تعريفا من التعريفـات التي هي من النـوع الثاني ونعني به (التعريف بالرسم).

المنطق في اللغة :

كلمة (منطق) تدل من الناحية اللغوية على الكلام الذي هو ضد الصمت، كما أنها تعني إجادة صناعة الكلام المنظم، وأصلها في اللغة اليونانيـة يـدل على العقل والفكر وأثرهما في الاستدلال والبرهنة، ووضعها في لغتها الأصلية للدلالة على الكلام من ناحية، وعلى معنى التعقل والتفكير والبرهنة من نـاحيـة أخـرى، كان مسوغاً لإطلاقها على منهج التفكير، غير أنها لم تستعمـل عنـد الترجمة إلى اللغة العربيـة، الا للـدلالـة على معنى الكـلام الـذي هـو ضـد الصمت(١) ولم تتضمن أول الأمر معنى التفكير، أو الاستدلال، إلى أن اصطلح على تسميـة علم الفكر بالمنطق وذلك حين أخذ الكلام يتخذ معنى اصطلاحياً آخـر هـو البحث في العقائد.

وأيا ما كان الأمر: فإن مجموعة الأبحاث المنهجيـة العقليـة التي وضعهـا أرسطو عرفت في العالم العربي باسم (المنطق)(٢).

أما المنطق في الإصطلاح: فهو آلة قانـونيـة تعصم مـراعـاتها الـذهن من الخطأ في الفكر(٣).

---

(١) الوسيط في المنطق الصوري ص ٨، ٩.

(٢) المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ص ٣، ٤.

(٣) تحرير القواعد المنطقية ص ١٨.

ولما كان الفكر عبارة عن: ترتيب أمور معلومة للتأدى الى مجهول(١).

كان موضوع علم المنطق مشتملا على الأمرين التاليين:

الأول : العلم التصوري: ومهمته الكشف عن المجهول التصوري ويؤدي هذه المهمة (التعريف)(٢) أو القول الشارح.

الثاني : العلم التصديقي : وهو الذي يوصل إلى المجهول التصديقي ويتضمن أنواعاً ثلاثة: القياس والاستقراء، والتمثيل(٣).

نشأة علم المنطق :

المنطق فطرة قديم قدم العقل البشري، فهو هبة الله للإنسان، غير أننا حين نؤرخ للمنطق، فإننا لا نعني به المنطق الفطري، وإنما نعني به المنطق الصناعي، أو المنطق علمًا له موضوعات ومسائل.

وقد اشتهر على ألسنة بعض المفكرين أن أرسطو هو أول من وضع علم المنطق غير أن الواقع يكذب هذه المقولة بأدلة متعددة، من بينها ما سيأتي في حديثنا عن أهم المراحل التي مر بها علم المنطق، وسيتضح من خلالها لنا أن أرسطو ليس هو وحده المخترع لعلم المنطق.

مراحل علم المنطق :

المرحلة الأولى ما قبل الفكر اليوناني :

لقد وجد عند الهنود القدماء في القرن الثامن عشر قبل الميلاد شيء من المنطق. كما عرف عن الصينيين في القرن السادس عشر قبل الميلاد، أنهم عنوا

---

(١) نفسه ص ١٦.

(٢) المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ص ٧٧، ١٢٧.

(٣) نفسه ص ٢٣ وينظر تيسير القواعد المنطقية ج ١ ص ٥.

عناية فائقة بالمنطق، وكتبوا فيه بحوثاً مستفيضة، وهي إن اتسمت بالبساطة إلا أنها كانت محاولة جادة لجعل المنطق علما له موضوع ومسائل(١).

كما عرف المنطق عند قدماء المصريين ولعلهم كانوا أول من أقام للكلمة وزناً ولعلّ كهنتهم هم أول من أوجد أصول الجدل حتى إن جدليي اليونان كانوا يؤمون هياكلهم ويتتلمذون لهم)(٢).

المرحلة الثانية : مرحلة الفكر اليوناني :

استمرت بلاد اليونان ما يزيد على أربعة قرون تعيش حول الأساطير إلى أن وهنت أجنحة الخيال عندهم. فبدؤوا يجنحون إلى الاتجاه العقلي رد فعل للاتجاه الخيالي الذي كان قد بلغ مداه، وبدأ هذا الاتجاه بمحاولة الإجابة عن هذا السؤال: من أي مادة نشأ الكون؟(٣).

وكانت أجوبة الفلاسفة الطبيعيين حول هذا السؤال متباينة. ولما عجزوا عن الوصول إلى نتيجة واحدة، ظهر السوفسطائيون، الذين اتخذوا من هذا الاختلاف تكأة لمذاهبهم المختلفة، والتي تمثلت في عدة مذاهب واتجاهات، كان من بينها: طائفة (العندية) التي تزعمها (بروتاجوراس) وهؤلاء قرروا عدم وجود حقيقة موضوعية يلتزم الناس جميعاً بالتسليم بها، فالحقائق عندهم نسبية، والفرد هو مقياس كل شيء، ومن بين طوائف السوفسطائيين أيضاً طائفة (العنادية) التي أسسها (جورجياس)، وهؤلاء ادعوا أن الأشياء ما هي إلا أوهام وخيالات بحجة أن أي قضية نظرية أو بدهية لها معارضة، ومقاومة تماثلها في القوة، فلا شيء عندهم موجود، وإن وجد فلا يمكن معرفته وإذا أمكن معرفته فلا يمكن نقله إلى الغير».

---

(١) المنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة وينظر كتاب. بواكير الفلسفة قبل طاليس: ص ٢٧١ ـ ٢٨٢.

(٢) تاريخ الفلسفة العربية جـ ١ ص ١٩.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٧.

بينما وجدت طائفة أخرى من طوائفي السوفسطائيين أطْلَقتْ على نفسها اسم (اللاأدرية) وهؤلاء شاكون وشاكون في أنهم شاكون وتزعمهم (بيرون)(١).

سقراط: (٤٧٠ ـ ٣٣٩ ق.م)

لقد وقف سقراط لهم بالمرصاد، وحاول إصلاح ما أفسدوه، وناقشهم مناقشة مستفيطة بطريقته التي كانت تقوم على مرحلتين:

الأولى : إثارة الاسئلة التي تزعزع ثقة الشباب بالسفسطة، وتنتهي بتهكم غير عنيف

الثانية : إثارة الاسئلة التي من شأنها توليد الحقائق من عقول الشباب

وقد كان لسقراط فضل وضع التعريف عن طريقة أبحاثه عن الماهية وتمييزه بين التعريف بالحد، والتعريف بالمثال، كما كان له فضل وضع الاستقراء، والإشارة الى الاستدلال القياسي(٢).

أفلاطون: (٤٢٨ ـ ٣٤٧ ق.م)

ويأتي بعد سقراط تلميذه أفلاطون ويحافظ على منهج أستاذه في الرد على السوفسطائيين.

تحدث أفلاطون عن التعريف، وأضاف إلى الاستقراء أمراً جديداً سمَّاه (التقسيم المنطقي) أو القسمة العقلية، ثم تحدث عن الكليات الخمس، وقياس الخلف، والموضوع، والمحمول والاستدلال... الخ(٣).

---

(١) ينظر كتابنا النظر العقلي بين المثبتين والمنكرين ص ٣٥٥، ٣٦٣.
(٢) المرشد السليم ص ٢٨ وينظر المنطق الصوري جـ ١ ص ١١.
(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٩.

أرسطو : (٣٨٤ ق.م - ٣٢٣ ق.م) :

مما لاشك فيه أن موضوعات المنطق وردت مجزأة ومتفرقة على لسان الفلاسفة السابقين على أرسطو، ومعظمها جاء في صورة تحتاج إلى تعديل وتصويب وبهذا كان لأرسطو دور كبير في المنطق يختلف عن سابقيه، تمثل في جعله التفكير موضوعا لعلم مستقل، وجعله آلة لسائر العلوم، وفي هذا يقول ابن خلدون وهو في معرض الحديث عن المنطق (تكلم فيه الأقدمون، أو تكلموا جملة ومتفرقاً، ولم تهذب طرقه، ولم تجمع مسائله حتى ظهر في (يونان) أرسطو فهذب مباحثه، ورتب مسائله، وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها ولذلك سمي بالمعلم الأول(١).

مما جعله يعرف علم المنطق بانه (آلة العلوم)(٢) ولعل هذا ما دفع الغزالي إلى أن يختار لأحد مؤلفاته في المنطق اسم (معيار العلم)(٣).

متى عرف المسلمون علم المنطق؟ وكيف؟ :

لقد عرف المسلمون علم المنطق من خلال طريقتين :

الأولى: المشافهة : وتم ذلك عن طريق المحاورة والمناظرة، حين اختلط المسلمون بالروم، والصابئة(٤) وغيرهم، بعد فتح البلاد التي كانت تنتشر فيها مراكز البحث الفلسفي، مثل (جند يسابور) التي كان بها معهد للدراسات الفلسفية، والذي كان يقوم بالتدريس فيه أساتذة من الهند، واليونان، ومن

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٢٨ ومفتاح السعادة جـ ١ ص ٢٩٤ وينظر المنطق واتجاهاته ص ٣٤.

(٢) المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ص ٤.

(٣) ينظر معيار العلم للغزالي.

(٤) وهم قوم خرجوا عن التوحيد وزاغوا فأشركوا بالله وعبدوا الكواكب واختلطوا بالمذاهب الفلسفية اليونانية التي انتقلت اليهم، راجع كتابنا (المنهج الجديد في شرح جوهرة التوحيد ص ٥٦.

النصارى والسريان وهذا يعني أن الفلسفة الهندية والفارسية واليونانية التقت في فارس، وعرفت هذه الفلسفات من خلال الحملة التي سارت لغزو فارس(١)

كما أن مدينة الاسكندرية كان بها مدرسة الاسكندرية التي كان بها أكبر مذهب فلسفي آنذاك، وهو مذهب الأفلاطونية الحديثة الذي أسسه أفلوطين(٢) الذي كان مديناً بأفكاره لفلسفة اليونان، ذلك لأن عناصر فلسفته كانت مستمدة من آراء أفلاطون، وأرسطو.

إلى غير ذلك من المدائن الأخرى التي انتشرت فيها الفلسفة والمنطق الأرسطي مثل: الرها، ونصيبين وغيرهما(٣).

فحين اختلط المسلمون بأهل الديانات الأخرى في البلاد التي فتحوها حدث بينهم كثير من المناظرات والمجادلات حول كثير من الموضوعات الدينية، وبطبيعة الحال كان للمجادلين من غير المسلمين دراية بالمنطق مما دعا المسلمين إلى مجاراتهم في لغتهم، ومناقشتهم، بأسلوبهم الذي يفهمونه، وبالتالي عرفوا المنطق ودرسوه، بل استعانوا به في الجدل، والبرهنة، والاستدلال على إثبات العقيدة الإسلامية والدفاع عنها.

الثاني : الطريق المباشر : ونعني به طريق الكتب التي ترجمت إلى العربية، وقد تمت الترجمة من الفارسية إلى العربية على يد (ابن المقفع) في عصر أبي جعفر المنصور، فقد كان كاتبا له، ويقال: إن ابن المقفع هو أول مترجم من الفارسية إلى العربية، وكانت ترجمة المنطق أدق من ترجمة الفلسفة، إذ لم يقع فيه خلط، أو إبهام كما حدث في الفلسفة، إذ نسبت بعض الكتب لغير أصحابها، بخلاف المنطق الذي كان مطابقاً للأصل تماماً(٤).

---

(١) المرشد السليم ص ٣٨ وتاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٤.

(٢) المنطق الصوري، ص ٣٢.

(٣) المرشد السليم ص ٣٨.

(٤) طبقات الأمم ص ٤٩ وأخبار العلماء ص ١٤٨، وعيون الانباء ص ٢ ص ٢١١ وتاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢٥.

أبرز المؤيدين لعلم المنطق والمشتغلين به :

١ ـ الكندي (١٨٠ هـ ـ ٢٥٦ هـ) :

يعد الكندي من أوائل المشتغلين بـالمنطق والفلسفـة حتى لقب بفيلسـوف العرب، وقد ندبه الخليفة ـ المأمون ـ إلى ترجمة بعض مؤلفـات أرسطـو نظـراً لمعرفته باللغة اليـونـانيـة وبعض مؤرخي الفلسفـة الاسـلاميـة من الغـربيين يشهدون له بعلو كعبه في الذكاء بحيث عَدُّوه من بين اثنى عشر عبقـريـاً، وقـد ذكر صاحب الفهرست أن له ثمانية كتب في المنطق(١).

٢ ـ الفارابي (٢٦٠ هـ ـ ٣٣٩ هـ) :

لقد أبدع الفارابي في المنطق وتفوق على جميع الفلاسفة في صناعته، ويعد أول فيلسوف حمل المنطق اليوناني تاماً منظمًا إلى العرب، وشرح كتب أرسطـو المنطقية بل وعلق عليها وكان يسمَّى (الفـارابي المنطقي) و(المعلم الثـاني) بعـد أرسطو الذي أطلق عليه اسم (الـمُـعَـلم الأول) وقد توسع الفـارابي في المنطق، خاصة في النقـاط التي أوجـزهـا أرسطـو، بحيث أصبحت مصنفـاتـه، سهلـة الأسلوب، جيدة في العرض، ومن أشهر مؤلفاته في المنطق (البرهان) ويقـال: إنَّ صناعة المنطق عنده تهب العقل مجموعة من القـوانين التي تـرشـده إلى سـواء السبيل، وتنقله إلى الحقائق الدقيقة الخفية(٢).

٣ ـ ابن سينا (٣٧٠ هـ ـ ٤٢٨ هـ) :

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا. (المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف إنه من أي الصور والمواد يكون الحـد الصحيـح الـذي يسمى بـالحقيقـة حـداً، والقياس الصحـيح الذي يسـمى بالحقيقة برهـانـاً؟... ونسبتهـا ـ أي صنـاعـة

---

(١) ينظر مقدمة تحقيق كتاب الرد على المنطقيين ص ٩، ١٠.

(٢) الفارابي ص ١١ وينظر كتاب فلاسفة العرب الفارابي ص ١٢ وإحصاء العلوم للفارابي (الفصل الأول).

المنطق ـ إلى الروّية نسبة النحو إلى الكلام، والعـروض إلى الشعـر، لكن الفطـرة السليمة والذوق السليم، ربما أغنيا عن تعلم النحو والعـروض، وليس شيء من الفطرة الانسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعـالى)(١). ويستفـاد من كـلام ابن سينـا. ان المنطق يميز بين صحيح الفكر وفاسده، والمنطق أمر في فطرة الإنسان، ولا غنـاء للإنسان عنه إلا إذا كان مؤيداً من عند الله.

وقد أفرد ابن سينا للمنطق مكاناً خاصاً في كتابه (الشفاء) كما تعرض له أيضا بشيء من الإيجاز في كتابيه (النجاة) و(الإشارات والتنبهات)(٢).

٤ ـ الغزالي (٤٥٠ هـ ـ ٥٠٥ هـ)

لقد قرر الغزالي أن المنطق لا تعلق له بالدين نفياً أو إثباتاً شـأنـه في ذلك شأن الرياضيات، وبالتالي فالاشتغال به لا يؤدي الى الكفر وقد عُدُّ المنطق علما معيارياً، لا يستغنى عنه في صياغة الأدلة العقلية وعن طريق المنطق يمكننـا أن نفرق بين الدليل الفاسد، والدليل الصحيح وقـد ألف كتبـا ثـلاثـة في فن المنطق (القسطاس المستقيم(٣) ـ ومعيار العلم(٤) ـ ومحك النظر)(٥) وقال في أحـد مؤلفاته: (من لا دراية له بالمنطق لا يوثق بعلمه)(٦).

---

(١) النجاة لابن سينا قسم المنطقيـات ص ٤٤ (بتصرف)، وينظر مقدمة تحقيق كتاب الـرد على المنطقيين ص ١٣، وكتاب التفكير المنطقي ص ٧١.
(٢) الإشارات والتنبهات جـ ١ ص ٦.
(٣) القسطاس المستقيم.
(٤) معيار العلم.
(٥) محك النظر.
(٦) المستصفى جـ ١ ص ١٠.

٥ ـ ابن رشد (٥٢٠ هـ ـ ٥٩٥ هـ)

لقد كان لابن رشد شغف كبير بالفلسفة الأرسطية، وكذلك المنطق، ومن حرصه الشديد على دراسة المنطق والإهتمام به، لم يكتف باقرار ممارسته وتأييد الاشتغال به، وإنما جعل ذلك واجباً على كل من يريد الوصول إلى معرفة الله عز وجل، فهي ـ في نظره ـ لا تتسى. إلا عن طريق البرهان، وإقامة البرهان متوقفة على معرفة القياس، وما يدخل في تأليفه من المقدمات.

ومن هنا فدراسة القياس المنطقي واجبة وجوبا شرعياً، نظراً لما يترتب عليها من المعرفة البرهانية الكاملة بالله التي هي أشرف الغايات، والمنطق ـ كما يرى ابن رشد ـ في حياتنا العلمية أشبه شيء بالأدوات التي نستخدمها في حياتنا اليومية، فأي حرج في استخدام هذه الأدوات، إذا كانت مملوكة لمن لا يشاركنا في الملة، ما دامت هذه الادوات قد استكملت الشرائط الشرعية.

ولم يكتف ابن رشد ببيان أهمية المنطق، والقياس المنطقي فحسب وإنما أخذ في الرد على بعض الشبه التي كانت تشكك في شأن المنطق، وأخذ في الرد على المتحاملين عليه..

يقول: (وإذا تقرر ان الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي(١).

٦ ـ ابن حزم (٣٨٤ هـ ـ ٤٥٦ هـ) :

يعد ابن حزم أحد العلماء المؤيدين لدراسة المنطق، واستطاع تذليل ما صعب منه، وتقريب اصطلاحاته، وقد رد على القائلين بتحريم دراسة المنطق

---

(١) ينظر المنطق الصوري تاريخه ومسائله ونقده ص ٤٦ ـ وينظر فلاسفة العرب (ابن رشد) ص ٧ وفصل المقال ص ٢٢ ـ ٢٥.

بدعوى أن النبي ﷺ لم يشتغل به، ولا الصحابة ولا التابعون، بأدلة قوية، ودحض شبهات المعارضين كلها(١)، مع أنه فقيه ومفكر ظاهري، إلا أنه حاول أن يجعل من المنطق علما شعبياً بتذليل ما صعب منه، وتقريب اصطلاحاته من أفهام جمهرة من الناس في عصره، ولم يبال بثورة بعض الفقهاء ضد إدخال المنطق منهجاً للبحث في العلوم الشرعية والعقلية على حد سواء(٢).

ويمكننا أن نستأنس بكلام عالم جليل مثل طاش كبري زاده (٩٠١ هـ - ٩٦٨ هـ) الذي يقول عن المنطق (وبعض العلماء جعلوه من فروض العين لكونه موقوفاً عليه معرفة الواجب لله تعالى، وهي واجبة فكذا ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدوراً للمكلف..... وهو علم باهر كالشمس لا يجحد فضله إلا من يعشو عن إدراك الحقائق وقد قيل في مدح النحو والمنطق:

إن رُمت إدراكَ العُلُومِ بسُرعةٍ ... فَعليْك بالنحو القويم ومنطق

هذا لميزان العقول مرجحٌ ... والنّحو إصلاح اللسان بمنطق(٣)

المعارضون لعلم المنطق :

لسنا بصدد الحديث عن المعارضين للمنطق من غير المسلمين قبل ترجمته كالرواقيين الذين تزعمهم (زينون) أو (الأبيقوريين) الذين حصروا اهتمامهم بالمباحث الأخلاقية المتعلقة بالسلوك الإنساني، أو مدرسة الشكاك الذين حاولوا هدم المنطق من أساسه، وأوردوا عليه الكثير من الشبه.

وإنما الذي يعنينا هنا هو: بيان وجهة نظر المعارضين للمنطق من المسلمين(٤).

---

(١) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ص ٤٠٣.

(٢) مقدمة تحقيق كتاب الرد على المنطقيين ص ٢٠.

(٣) مفتاح السعادة جـ ١ ص ٢٨٨.

(٤) مناهج البحث ص ٢٠١.

١ ـ الامام الشافعي (١٥٠ هـ ـ ٢٠٤ هـ) :

يقول السيوطي تحت باب (ذكر من صرح بذم المنطق أو تحريمه من أئمة الإسلام) (أما الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والتابعون، وأتباعهم، فلم يرد عنهم فيه التصريح بشيء لكونه لم يكن موجوداً في زمنهم، وإنما حدث في أواخر القرن الثاني، وكان الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ حياً إذ ذاك فتكلم فيه وهو أقدم من رأيته حط عليه(١)، ثم يذكر نصا للإمام الشافعي يقول فيه. (ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس(٢).

٢ ـ ابن الصلاح (٥٧٧ هـ ـ ٦٤٣ هـ)

لقد وقف ابن الصلاح موقفا عدائيا من المنطق الأرسطي وذلك حين أطلق فتواه المشهورة ضده بعد أن وجه إليه سؤال عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعليمًا وتعلمًا، هل أباحَهُ واستباحه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون؟ وما حكم الذين يشتغلون بالفلسفة والمنطق وواجب الحاكم نحوهم؟

وكانت اجابته على النحو التالي :

(الفلسفة رأس السفه والإنحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، والمنطق هو مدخل الفلسفة، ومدخل الشرشر. وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يقتدي به من أعلام الأئمة وساداتها... ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق، والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة... وعلى ولي الأمر أن يخرج معلمي المنطق من المدارس، ويبعدهم ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من

---

(١) صون المنطق والكلام ص ١٤.

(٢) نفسه ص ١٥.

ظهر فيه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم وتنمحي آثارها وآثارهم)(١).

ولا احد ينكر ان هذه الفتوى كان لها أثر بالغ في العالم الإسلامي ـ خاصة ـ في عصر ابن الصلاح مما جعل بعض المتأخرين يثيرون في بداية كتب المنطق هذا السؤال التقليدي، هل يجوز الاشتغال بالمنطق؟

٣ ـ ابن تيمية (٦٦١ هـ ـ ٧٢٨ هـ)

لقد أخذ الهجوم على المنطق الأرسطي شكل النقد المنهجي، القائم على أسس منطقيه، على يد الشيخ ابن تيمية، الذي لم يكتف بالقول إن المنطق يخالف صحيح المنقول فقط، بل عده مخالفا لصريح المعقول، وبالتالي: فعملُ ابن تيميه تجاوّز الهدم والنقد إلى الإنشاء، أو قل الإيجاب بمعنى أن محاولته ليست مقصورة، على الهدم فحسب، بل صحبها جانب إنشائي، تجسد في منطق إسلامي(٢).

وقد ألف في الرد على المنطق الأرسطي عدة كتب من أشهرها وأبرزها كتاب (الرد على المنطقيين) الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام:

ـ قسم انتقد فيه الحد.

ـ وقسم انتقد فيه القضية.

ـ وقسم انتقد فيه القياس.

وبَيّنَ السَّبب في فساد المنطق وهو بناؤه على الإلهيات، التي فسدت أقوالهم فيها، ويوجه ابن تيميه نقده للتصور والتصديق، فيشير إلى أنَّ لسان حال المناطقة يقرر أن التصورات لا تنال الا بالحد، وهذا مقام سالب، وهم لم يقدموا دليلا على صحة هذا القول لانه ليس بدهيا حتى لا نطالبهم بتقديم

---

(١) فتاوي ابن الصلاح جـ ١ ص ٢٠٩.

(٢) مناهج البحث ص ١٧٨.

الدليل، وإذا بنوا أقوالهم على غير علم بالدليل فيكونون قد وضعوا أساساً للقول بلا علم ـ وإذن: فكيف يستقيم أن يكون هذا أساساً لعلم الميزان؟(١).

والحقيقة أن ابن تيمية وإن لم يكن مبتكراً، نظراً لتأثره بأبي البركات البغدادي وغير إلا أنه يكفيه أن كل من جاء بعده لم يفعل شيئا أكثر من ترديد عباراته أو شرح بعض أقواله في نقد المنطق.

٤ ـ ابن القيم (٦٩١ هـ ـ ٧٥١ هـ)

لقد خرج ابن القيم على أصول النقد الموضوعي ونزل الى مستوى النقد الخطابي للمنطق يقول ابن القيم (وأما فرض الكفاية فلا أعلم فيه ضابطاً صحيحاً.... وبعض الناس يدخل في ذلك علم الطب وعلم الهندسة والمساحة وبعضهم يزيد على ذلك علم أصول الصناعة... وبعضهم يزيد علم المنطق، وربما جعله فرض عين، وبناه على عدم صحة إيمان المقلد وكل هذا هوس وخبط فلا فرض إلا ما فرضه الله تعالى ورسوله.. ولا يؤمن بهذا إلا من كان قد قرأه وعنى به ثم قال :

واعجبا لمنطق اليونان ... كم فيه من إفك ومن بهتان

مخبط لجيد الأذهان ... ومفسد لفطرة الإنسان

مضطرب الأصول والمباني ... على شفا هار بناه الباني

ثم يقول: وهذا الشافعي وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم وسائر أئمة العربية وتصانيفهم وأئمة التفسير وتصانيفهم لمن نظر فيها هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صح لهم علمه بدونه أو لا؟ بل هم كانوا أجل قدراً وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين، وما دخّل المنطق على علم إلا أفسده، وغير أوضاعه وشوش قواعده(٢).

---

(١) مقدمة الرد على المنطقيين ص ٢٨.
(٢) مفتاح السعادة جـ ١ ص ١٥٧، ١٥٨.

٥ ـ السيوطي (٨٤٩ هـ ـ ٩١١ هـ)

يقرر السيوطي: أنه قرأ شيئا في المنطق ثم ألقى الله كراهته في قلبه وخاصة حين اطلع على ما يفيد أن ابن الصلاح قد أفتى بتحريمه، تركه وعوضه الله عنه علم الحديث(١).

وقد ألف السيوطي كتابا في هذا الشأن أسماه (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام) وأتبعه كتاباً آخر سماه: (جهد القريحة في تجريد النصيحة) وهو تلخيص لكتاب (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان) لابن تيمية، وعلى الرغم من أن كتبه خلت من الإبداع، والطرافه إلا أنها كما قيل ـ حوت نصوصاً ـ قد لا يعرفها العالم الإسلامي الآن عن غير طريقه(٢).

مناقشة أدلة المعارضين للمنطق :

١ ـ قولهم: إن السلف لم يتكلموا في المنطق(٣) إن هذا القول مردود عليه بأدلة عدة منها :

ـ ليس كل ما لم يتكلم فيه السلف الصالح يُعَدُّ مُحرما

ـ ماذا يقال حين نقول إن السلف لم يتكلموا في علوم كثيرة، كالنحو والبلاغة والعروض ومن بينها المنطق؟ ولماذا يختار المنطق من بين العلوم الأخرى خاصة لإنكاره والتحامل عليه؟ أليس المنطق علما من العلوم التي لم يتكلم فيها السلف، مثله مثل سائر العلوم الأخرى؟

يقول ابن حزم: إن هذا العلم ـ يقصد علم المنطق ـ مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم، والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينبه عليه، وهكذا سائر العلوم، فما

---

(١) صون المنطق والكلام ص ٢ ويبطر المدرسة السلفية وموقف رجالها من علم الكلام ص ٤٥٨، ومقدمة تحقيق كتاب صون المنطق ص ط وص

(٢) نفسه

(٣) صون المنطق ص ١٤.

تكلم احد من السلف الصالح ـ رضي الله عنهم ـ في مسائل النحو... فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما آتاهم به من الفضل ومشاهدة النبوة)(١)، فهذا يعني أن السلف كانوا في غني عن تواليف كتب العلماء في اللغة والنحو والقصة والمنطق.. وغيرها.. بسبب صحبتهم لرسول الله ﷺ.

٢ ـ رفضهم للمنطق بحجة أنه من تراث اليونانيين :

وهذه شبهة واهية أيضا ـ ذلك لأننا يجب ان ننظر إلى ما قيل ولا ننظر إلى من قال، ونعم ما قال الإمام علي ـ رضي الله عنه ـ لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله(٢).

يقول الإمام الغزالي. (إن الذي لا يقبل المنطق إما ن يكون غير فاهم له أو متعصباً ضده، فإن كان الأول فليتهم عقله، قبل أن يتهم المنطق. وإن كان الثاني فيكون شأنه ـ والحالة هذه ـ كشأن من يعاف الدواء أو العسل. لا لذاته، ولكن لأمر عرضي كوضعه في قارورة حجام مثلا)(٣).

وهذا يعني أن الرفض ليس نابعاً من خطأ في ذاته، أو لانه خطر على العقيدة، وإنما لأن مؤلفه رجل على غير الملة.

وفي هذا مخالفة لبدهيات العقول.

يقول ابن حزم: (... إن من سلف من الحكماء قبل زماننا جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وان اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها.. فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة، وقربت بعيداً، وسَّهلت صعباً، وذللت عزيزا في ارادة الحقائق. فمنها كتب أرسطاطاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق(٤).

---

(١) التقريب لحد المنطق والمدخل اليه ص ٣ ـ وقد جاء في الخبر (ما أتي قوم المنطق إلا منعوا العمل) يقول العراقي عنه لم أجد له أصلاً إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٤١.

(٢) المنقذ من الضلال ص ١١٢.

(٣) نفسه.

(٤) التقريب لحد المنطق ص ٦.

ويقسم إبن حزم الناس وموقفهم من المنطق والكتب المنطقيـة على ضروب أربعة:

الأول : قوم حكموا على تلك الكتب المنطقية بـأنهـا محتـويـة على الكفـر، وناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها، أو يطالعوها بالقراءة، ويتلون كتاب الله الذي جاء فيه قوله عز وجـل: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمـع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً**﴾(١).

الثاني : قوم يعدون هذه الكتب هذيانا، وأكثر الناس يسرعون إلى معاداة ما جهلوه وذم ما لم يعلموه.

الثالث : قوم قرؤوا هذه الكتب، ووسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأنآهم عن درايتها.

الرابع : قوم نظروا بأذهان صافية، وأفكار نقية من الميل وعقول سليمـة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارهـا، وثبت التـوحيـد عنـدهم ببراهين ضرورية لا محيـد عنهـا.... ووجـدوا هـذه الكتب كـالـرفيق الصـالـح والصديق المخلص(٢).

والحقيقة أن ابن حزم قد احتوت مقدمة كتابه على مناقشة حادة لمن يرى تحريم المنطق بدعوى أن النبي ﷺ لم يشتغل به، كما لم يشتغل به الصحـابـة والتابعون، ودحض شبهات المعارضين وردها شبهة شبهة..

٣ ـ قولهم : ان المنطق خطر على العقيدة :

وهو قول مردود عليه، وذلك أن: المنطق كالريـاضـة لا شـأن لـه بشيء منها سواء كان ذلك على سبيـل الإيجاب أم على سبيـل السلب، ومثلـه في هـذه الحالة مثل الميزان لا دخل له في حسْـن الموزون أو رداءتـه، وقـد أعلن الغـزالي

---

(١) الإسراء آية: ٣٦.

(٢) التقريب لحد المنطق ص ٦ ـ ٩.

صواب المنطق الأرسطي على اعتبار أنه قانون العقل الذي ليس قاصراً على أمة اليونان وحدها، وإنما هو شركة بين الأفراد والجماعات والأمم والشعوب، لأنه منطق العقل البشري(١).

فالمنطق لا يشتمل على الخطأ في ذاته فهو إذن لا يصطدم مع قوانين الفكر الأساسية، ومتى وفّى المستعملون له بما اشترطوه على أنفسهم من اصطلاحات فإن نتائج أبحاثهم ستسلم ـ حينئذ ـ من الخطأ، وإذا لم يوفّوا فسيكون الخطأ حينئذ راجعا لسوء التطبيق لا لخطأ المنطق في ذاته(٢).

ولذلك نجده قد عمد إلى بيان تهافت فكر الفلاسفة في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) باتخاذ المنطق سلاحاً للهدم، وقرر أنهم أساؤوا استخدام المنطق، ولو أحسنوا استخدامه لكان لأبحاثهم نتائج غير التي وصلوا إليها، فتساهلهم عند تطبيق المنطق على المسائل الدينية، وعدم وفائهم بالشروط التي أخذوها على أنفسهم هو السبب فيما ظهر من نتائج مخالفة(٣).

وفي ضوء ما سبق يمكننا أن نحمل قول الإمام الشافعي والذي نقله السيوطي سابقا وكان منه قوله: (ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس)(٤).

أقول: يمكننا ان نحمل هذا القول على الفلسفة الإلهية لأرسطو وهو بذلك يكون محقا لأن تساهلهم وعدم مراعاتهم لقواعد المنطق هو الذي أوقعهم في الكفر.

ومن الممكن أن نسترشد بقول الشيخ مصطفي عبدالرازق عن الشافعي (إنه صاحب البداية لنشأة التفكير الفلسفي في الإسلام وذلك من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية).

---

(١) مقدمة تحقيق كتاب الرد على المنطقيين جـ ١ ص ١٧.

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٠٢.

(٣) مقدمة الرد على المنطقيين جـ ١ ص ١٩.

(٤) صون المنطق ص ١٥.

فالإمام الشافعي لما وجد المنطق قد راج في عصره خشي على المسلمين من اتخاذه منهجا للبحث، ومن الممكن أن يوقعهم ذلك في الافتتان بالفلسفة عموماً، ولأجل هذا ألف (الرسالة) التي تعد مقدمة لأعماله الفكرية عموماً، وبوضعه لعلم أصول الفقه عُدَّ كأرسطو في المنطق، ذلك لأن من مظاهر التفكير في الرسالة الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف، والأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم والأسلوب القائم على الجدل المشبع بالتفكير الدقيق(١).

ـ أما عن موقف ابن الصلاح من المنطق فقد لوحظ على فتواه أنها لم تقم على أساس من الدراسة الدقيقة للموضوع، وأن أدلته كلها خطابية، ويبدو أن علم المنطق لم يكن مستساغاً لديه، وإلا لما وقف منه هذا الموقف(٢).

ويتفق مفكرون محدثون ـ أيضا ـ مع وجهة النظر السالفة الذكر فيقولون: (إن موقف ابن الصلاح لا ينهض أن يكون موقفا علميا يقوم على النظر والروية... لأن المقام مقام معارضة منهج بمنهج آخر، بحيث يكون له من الكفاية الذاتية ما يجعل المطبقين له في غنى عن استعمال منهج آخر(٣)، وكراهية السيوطي للمنطق كانت ـ أيضا ـ من هذا المنطلق، فالدوافع تكاد تكون متحدة لدى العالمين الجليلين ابن الصلاح والسيوطي.

ـ أما موقف ابن تيمه من المنطق:

فمحاولته ـ هدم المنطق ـ لم تحقق النجاح المرجو، ذلك أنه كان معنيا بالرد على علماء الكلام والفلسفة، وإحياء مذهب السلف، فكانت ردوده خطابية اقناعية، وليست برهانية، لأنه بيَّن السبب في فساد المنطق وهو بناؤه على الإلهيات التي كانت أقوالهم فيها فاسدة، كما أن ردوده ـ هي الأخرى ـ لم تخل

---

(١) مقدمة تحقيق كتاب الرد على المنطقيين جـ ١ ص ٢٤.

(٢) المدرسة السلفية وموقفها عن علم الكلام ص ٢٩٤.

(٣) مقدمة تحقيق كتاب الرد على المنطقيين ص ٢٧ والمدرسة السلفية ص ٤٥٨.

من المنطق وفكرته فكرة ليست بالجديدة، فقد سبقه اليها أبو البركات البغدادي الذي قرر أن المنطق لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد.

ثم إن مطالبته المناطقة البرهنة على أن التصورات لا تنال الا بالحد مطالبة في غير محلها؛ لان المناطقة ليسوا بإزاء سوق قضية نظرية حتى يطالبهم ابن تيميه بالدليل، وإنما هم بصدد تحديد مصطلح يقوم عليه البناء الفكري لمنهجهم، ومن المعلوم أن العبارات والاصطلاحات من قبيل المسلمات التي لا يطلب عليها دليل(١). ومهما يكن من أمر. فإن معظم ملاحظاته كانت موجهة ضد اصطلاحات، وهي لا مشاحة فيها.

ـ وما قيل عن ابن تيميه يقال مثله عن ابن القيم(٢) ذلك أنه ردد عبارات أستاذه وهي لم تقم على التمحيص والنقد بقدر ما قامت على الخطابة والشعر المصحوب بالسخط والكراهية للمنطق والمناطقة والذي ننتهى اليه هو:

إن المنطق ليس من اختراعات أرسطو، وإنه قديم قدم الإنسان نفسه، ونعني بذلك المنطق الفطري، أما المنطق الصناعي علما فعرف بوجود السوفسطائيين، وإن الحملات التي وجهت إلى المنطق على مر العصور لم تحقق نجاحاً يذكر وهو اليوم علم يدرس في جامعاتنا ومعاهدنا العلمية على مختلف مستوياتها، وفي هذا دلالة على اهميته، والذين رفضوا المنطق حجتهم، انه آت من بلاد غير مسلمة وان نشأته كانت على يد مفكرين غير مسلمين، وخطأ هؤلاء المفكرين في الإلهيات يسلم في نظر الرافضين إلى الخطأ في المنطق.

إيجابيات المنطق :

اولاً ـ المنطق ضرورة إنسانية :

خلق الله تعالى الإنسان، وفضله على غيره من سائر المخلوقات بالعقل

---

(١) نفسه ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢) نفسه ص ٤٨.

الذي يدرك به ما غاب عنه، وبعد عن حسه، ومن الأدلة على أن الإنسان من أفضل المخلوقات وأشرفها، قوله تعالى: **﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾**(١)، ومن الأدلة العقلية على أفضلية الإنسان أيضاً: أن النفس الإنسانية تمتاز عن سائر النفوس والموجودات الاخرى، بالقوة العاقلة المدركة لحقائق الأشياء، وهي التي تسخر كثيرا من مظاهر الكون للانسان وتجعلها تحت سلطانه، ومن خصائص هذه القوة: أنه تتجلى فيها نور معرفة الله تعالى، فتهيء صاحبها بذلك لممارسة العبودية للخالق الأعظم(٢).

كذلك من الأدلة على أفضلية الإنسان: أنه خلق في أتم مظهر وأحسن تقويم قال تعالى: **﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾**(٣).

ولهذا لم يخاطب الله من البشر إلا من صَحَّ عقله، بمعنى أنه لا تكليف على من فقد عقله، كما انه لا تكليف على الأطفال، ولذلك كان التعريف الدقيق للإنسان هو (حيوان منطقي)(٤)، ولا يقال: إن هذا التعريف غير جامع، لأنا نقول مادام الإنسان قابلا للنطق والتفكير فهو تعريف صحيح متسق مع نظرية القوة والفعل التي قال بها أرسطو، وهذا يعني أن الإنسان بمجرد نطقه لابد أن يقول كلاماً له معنى، ومن المسلمات التي لا يختلف عليها اثنان أن كل كلام فيه حكم لا يخرج عن كونه:

- إما قضية حملية مركبة من موضوع ومحمول.

- وإما قضية شرطية مركبة من مقدم وتالٍ.

---

(١) الإسراء: آية ٧٠.

(٢) كبرى اليقينيات ص ٢٤٥.

(٣) التين: آية ٤.

(٤) المنطق واتجاهاته القديمة والمعاصرة والحديثة ص ٨ ـ ١١ ـ بتصرف ـ وينظر ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال ص ٧.

وهذه أبسط صور التفكير المنطقي، ومعظم معارفنا لو حللناها وأظهرنا مقدماتها ونتائجها لوجدنا أنها تسير على قواعد المنطق، ومبادئه، وإن كنا نجهلها نظرياً، بل قل: إننا لوحللنا ما نقوم به في حياتنا اليومية لوجدنا أن حياتنا تسير وفق قواعد منطقية، والخلل يكون حيث لا تراعي القواعد المنطقية، ذلك لأن المنطق كما سبق ان ذكرنا: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر وتأتي ضرورة المنطق حين نعلم أن تفكيرنا معرض للصواب والخطأ، لعدم عصمتنا من جهة ولغلبة العاطفة، أو المصلحة الشخصية من جهة أخرى، بل قد نستخدم الألفاظ المشتركة، أو المجازية، على أنها حقيقة من غير أن نعين المعنى المراد منها، وربما يتغلب الوهم على العقل في الاستدلال فيوقعه في نتائج خاطئة، وقد يسيء استخدام مواهبه المنطقية فيضل نفسه وغيره كما فعل السوفسطائيون من هنا وجدت الضرورة الملحة في البحث عن علم يضبط التفكير ويجنب الإنسان الوقوع في الخطأ وهذا هو علم المنطق(١).

ويؤكد هذه الحقيقة أحد الباحثين فيقول. والمنطق يجب أن يدخل في كل حقل من حقول حياتنا ليوجهه إلى حيث المصلحة الأكيدة... فابتداء من إدارة البيت، وتربية الأولاد، ومروراً باختيار العمل المناسب، وانتهاء بالاصلاح الإجتماعي يجب أن نستلهم من المنطق الطريقة الحكيمة وحيث نحكم العقل والمنطق السليم يسهل علينا الإتحاد والتعاون، إذ أن كثيرا من الاختلافات تنشأ من الجهل بالمقياس السليم(٢).

ثانياً : المنطق وسيلة من وسائل الدفاع عن العقيدة والأخلاق :

المنطق الذي تراعى فيه القواعد الصحيحة يساعد على الوصول إلى الدلالة اليقينية على وجود الله تعالى وتوحيده، والرد على الملاحدة وهدم شبههم.

كما أنه يساعد على تأييد النبوات، والسمعيات، وفضلا عن ذلك، يساعد

---

(١) المنطق واتجاهاته ص ١٣.

(٢) المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه ص ١٨ .

على التزام الحق والخير، وتجنب الباطل، يقول التهانوي: (إن من بين أغراض المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال والخير والشر في الأفعال، والحق والباطل في الاعتقادات)(١).

وبالنظرة التحليلية في قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾(٢)، نجد انها تقوم على قياس استثنائي مفرد، وفي قوله تعالى ﴿ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون﴾(٣)، قياس استثنائي مركب، وفي قوله تعالى: ﴿إن الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب﴾(٤)، قياس اقتراني من الشكل الاول(٥).

ثالثاً : المنطق وصلته بالعلوم الأخرى :

أ ـ المنطق والفقه :

إنه عدة الفقية الذي يستنبط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية المتعلقة بالعبادة والمعاملات المدنية وغيرها، يقول عنه ابن حزم: (فمنه يعرف كيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفصل، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيفية تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً وما يصح مرة، ويبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضرب الحدود من شذ عنها كان خارجا عن أصله(٦).

ب ـ المنطق واللغة بوجه عام :

للمنطق علاقة قوية بعلم النحو وتأثير شديد فيه يقول السجستاني:

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٤٨.

(٢) الانباء: آية ٢٢.

(٣) الانفال: آية: ٢٣.

(٤) البقرة: آية: ٢٥٨.

(٥) القسطاس المستقيم ص ٢٨ ـ ٢٩ ـ وينظر مقدمة كتاب تجديد علم المنطق ص ٣.

(٦) الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ جـ ٢ ص ٩٥.

(النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي، وجل نظر المنطقي في المعاني وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي كالحلل والمعارض،، وجل نظر النحوي في الألفاظ وإن كان لايسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي لها كالحقائق والجواهر)(١)، وسبب ذلك أن النحو عبارة عن مجموعة من القواعد والتعريفات والتقسيمات والمنطق يعطينا الأسس التي نفرق بها بين التعريف الصحيح والتعريف الباطل، فالمنطق يبحث في أصول التعاريف، وشروطها، وأخطائها، وفي التصنيفات، والتقسيمات ويوضح أسسها، وشروطها، مما يجعلنا نؤكد أن المنطق فعلا ضروري للنحو بل لسائر العلوم الأخرى(٢)، ونظرة عاجلة إلى علماء النحو أو البلاغة تدلنا على أن معظمهم مناطقة، وكذلك علماء الأصول والفلسفة؟ ذلك أنَّ المنطق هو: آلة العلوم، أو معيار العلوم، أو القسطاس المستقيم(٣).

رابعاً : المنطق وفوائده العامة :

إن المنطق الذي تراعى فيه القواعد يحقق السعادة للإنسان(٤) ويمكنه من الكشف عما في تفكيره.. أو تفكير غيره من الخطأ والمغالطة والخرافة، لأنه يزوده بالمنهج الذي يمكنه من التمييز بين ما هو صحيح وما هو فاسد، وبأدوات النقد التي يستطيع بها عمل التقييم الصحيح للأفكار والاستدلالات، كما أنه يضع القوانين العامة للفكر، والطرق الصحيحة الموصلة إلى العلم الصحيح، أو اليقيني كما يناقش الأسس التي تعتمد عليها مناهج العلوم(٥)، لذلك أوصى الغزالي بدراسته(٦). ونبَّه التهانوي على أهميته(٧).

---

(١) نقلا عن المنطق الصوري د. النشار ص ٦٦.

(٢) المنطق واتجاهاته ص ١٧. وينظر أدب المعتزلة ص ١٠١.

(٣) كالتفتازاني والجرجاني وينظر مدخل إلى المنطق الصوري ص ٢٢.

(٤) مقدمة تحقيق كتاب الرد على المنطقيين ص ١٦ ـ راجع كتاب التفكير المنطقي (قيمة المنطق) ص ١٦.

(٥) المنطق واتجاهاته ص ١٤.

(٦) المستصفى جـ ١ ص ١٠.

(٧) كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٢٨.

كما يربي ـ المنطق ـ في الإنسان ملكة النقد وتقدير الأفكار ووزن البراهين والحكم عليها، ومما لا شك فيه أن روح النقد ضرورة للمعارف، ولتقدم المجتمعات، ورقيها، وانتشار الوعي المنطقي في أي مجتمع من المجتمعات يدفعه إلى التقدم والازدهار(١) كما انه يعد قانونا عاما لكل من يريد أن تكون أبحاثه سليمة خالية من التناقض وبعيدة عن التعارض(٢) وفي ضوء ما سبق نعرف قيمة قول صاحب متن السُّلَّم :

وبعد فالمنطق للجنان نسبته كالنحو للسان

فيعصم الأفكار عن غيّ الخطا وعن دقيق الفهم يكشف الغطا(٣)

واخيراً:

المنطق يحتاج إليه الذكي الفطن وغيره، وكل ميسر لما خلق له.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

---

(١) المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ص ٢٥ ـ ٢٥.

(٢) المنطق واتجاهاته ص ١٦.

(٣) المختار من شرح السلم ص ١٢ للملّوي.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

إحصاء العلوم للفارابي تحقيق د. عثمان أمين. نشر الخانجي سنة ١٩٣١م

أخبار العلماء للقفطي ـ مطبعة السعادة ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦هـ.

أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع. د. عبد الحكيم بليع طبع القاهرة دار نهضة مصر ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦م.

بواكير الفلسفة قبل طاليس د. حسام محي الدين الألوسي. الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٦م ـ طبع وزارة الثقافة والإعلام بالعراق.

تاريخ الفلسفة العربية حنا الفاخوري وخليل الجر ـ بيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٨٢م.

تاريخ الفلسفة في الإسلام ديبور ترجمة وتعليق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. النهضة المصرية الطبعة الخامسة.

تاريخ الفلسفة اليونانية د. عوض الله حجازي. طبع القاهرة تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب ـ عبد المتعال الصعيدي المطبعة النموذجية ـ بالقاهرة ـ الطبعة الخامسة.

تحديد القواعد المنطقية ـ قطب الدين محمود الرازي (شرح الرسالة الشمسية) للقزويني ـ طبع الحلبي بالقاهرة ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨م.

التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عباس ـ منشورات مكتبة الحياة ـ بيروت.

تيسير القواعد المنطقية. د. محمد شمس الدين إبراهيم سالم. القاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٧م.

الرد على المنطقيين ابن تيمية تحقيق د. محمد عبد الستار نصار وزميله ـ نشر مكتبة الأزهر.

الإشارات والتنبيهات لابن سينا ـ المطبعة الحيدري سنة ١٣٧٧هـ الأول.

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي بيروت تعليق د علي سامي النشار.

ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال الشيخ عبد الرحمن حسن حنبكة ـ دار القلم، بدمشق ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٨١م.

طبقات الأمم ابن صاعد الأندلسي طبع القاهرة.

عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ـ الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٩٨٣م.

الفارابي د. مصطفى غالب ـ بيروت سنة ١٩٨٦م.

فتاوي ومسائل إبن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه ومعه أدب المفتي والمستفتي تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي ـ دار المعرفة بيروت سنة ١٩٨٦م.

فصل المقال لابن رشد ـ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة ـ دار المعارف بالقاهرة.

فلاسفة العرب (ابن رشد) يوحنا قمير ـ الطبعة الثانية دار المشرق ـ بيروت سنة ١٩٨٦م.

فلاسفة العرب (الفارابي) يوحنا قمير دار المشرق ـ بيروت ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٨٦م.

القسطاس المستقيم تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ـ نشر مكتبة الجندي بالقاهرة.

كبرى اليقينيات الكونية د. محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر بدمشق ـ الطبعة التاسعة سنة ١٤١١هـ

كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ـ بيروت.

محك النظر للغزالي ـ المطبعة الادبية بالقاهرة ـ الأولى.

المختار من شرح السلم للملّوي طبع القاهرة سنة ١٩٨٦م.

المدرسة السلفية وموقف رجالها من علم الكلام د. محمد عبد الستار نصار رسالة دكتوراة بكلية أصول الدين القاهرة ـ قسم العقيدة والفلسفة.

المرشدي السليم في المنطق الحديث والقديم د. عوض الله جاد حجازي دار الهدى ـ القاهرة ـ الطبعة السابعة سنة ١٩٨٥م.

المستصفي للغزالي ـ بيروت ـ الطبعة الثانية.

معيار العلم للغزالي بتحقيق د. سليمان دنيا ـ دار المعارف وطبعة أخرى بتحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا نشر مكتبة الجندي.

مفتاح السعادة ومصباح السيادة طاش كبرى زادة تحقيق كامل بكري وزميله طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة.

مفتاح دار السعادة لابن القيم طبع بيروت.

مقدمة ابن خلدون تحقيق د. عبد الواحد وافي نشر لجنة البيان العربي ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٧م.

مناهج البحث عند مفكري الإسلام د. علي سامي النشار ـ بيروت ـ دار النهضة العربية سنة ١٩٨٦م.

المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه. محمد تقي المدرسي ـ بيروت الطبعة الثانية.

المنطق الصوري تاريخه ومسائله ونقده د. رفقي زاهر القاهرة ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠م.

المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة د. علي سامي النشار ـ دار المعارف ـ اسكندرية الطبعة الثانية ـ سنة ١٩٦٣م.

المنقذ من الضلال للغزالي تحقيق د. عبد الحليم محمود دار الكتاب اللبناني ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٨٥م.

المنهج الجديد في شرح جوهرة التوحيد. د. نشأت عبد الجواد ضيف نشر مؤسسة المنار بدبي الطبعة الأولى سنة ١٩٩١م.

النجاة لابن سينا (قسم المنطقيات) تحقيق ماجد فخري بيروت ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥م.

النظر العقلي بين المثبتين والمنكرين. د. نشأت عبد الجواد ضيف ـ طبع القاهرة ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٩١م.

الوسيط في المنطق الصوري ـ د. محمد عبد الستار نصار ـ دار الطباعة المحمدية ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣م.

البحوث العربيّة والتاريخيّة

لُغـــة تَــمـيـم

أ.د. ابراهيم السامرائي
كلية الآداب - جامعة صنعاء

مقـــدمـــة(١) :

تقابل لغة الحجـاز في تاريخ العربية لغـة تميم، نلحظ هذا في كتب النحو واللغة. وتميـم جمهرة كبيرة من العرب استـوطنت بلاداً تمتـد من الشمال إلى الجنـوب في شرقيّ بلاد العـرب، في حين أن كلمة «الحجـاز» في التاريخ اللغـوي تتجـاوز المعروف من الحجـاز في العلم الجغرافي. ومن هنـا كانت «الحجـاز» في الأطلس اللغوي تشتمل على نجد وما جاورها.

لقد أغفل النحويـون واللغويون في هذا التقسيم الواسع الحقـائق اللغوية التي تبرز بخصوصياتها في هذين الشطرين، فليس من المعقول ولا من العلم أن تكون لغة تميـم واحدة وهي في الرقعة الفسيحة، كما أن ممـا لا يقبل أن تكون لغة أهل هذه البـلاد الواسعة التي أطلق عليها «الحجـاز» واحدة، ومن العلم أن نثبت أن عـربيـة كل من الحجـاز وتميم كـانت تشتمل على ألـوان عـدّة تتصل بـالنظـام الصـوتي، وتتجـاوزه إلى الأبنيـة، ثم لا نعـدم أن نجـد في كلٍّ منهما خصوصيات تتصل بالنحو، وأخرى ذات علاقة بالمعجم القديم.

وليس أدل على هذا مما نصادفه في كتب النحو واللغة من الإشارات التي

---

(١) لابد لي من كلمة مـوجزة بين يدي هذا البحث أذهب فيها إلى أن هـذا الدرس نقدي يميل إلى ضبط الأمور في حدودها، فلا يـذهب بنا شيء من حماسة إلى ادّعاء ما لم يكن، أو إلى مطّ ما لا يحتمل المطّ.

تثبت أن الخلاف في أجزاء كـل شطرٌ من هذيـن الشطرين واضح. إن هـذا كلّه ليضطرّ الـدارس إلى أن يكتفي باستقـرائه مفيداً فيـه إلى ما يجعلـه يضع شيئاً يسيراً يتصل بالأجـزاء الضرورية من العلم اللغوي. إن هـذا الشيء اليسير الذي يخرج عن الاستقـراء الـوافي لا يمكن أن يفي بـوضـع بنـاء مكتمل يستجيب لما تفرضه عناصر البحث الوافي في عصرنا.

ومن هنا كانـت كتب النحو القديم دون ما كـان ينبغي أن تكون عليه في معرفة الخصـوصيات التي حفلت بها العربية في مجالها الـواسع. إن الباحث لا يظفـر فيهـا بشيء ذي قيمة يتصل بطبيعـة الأصـوات في مختلف الأجـزاء التي عـاشـت فيهـا جمهـرة التميميين، كما لا يظفـر بنظير ذلك ممّـا يتصل بالخصـوصيات اللغوية في البيئة الحجازية.

ولابد لي أن أضـع بين يدّي القارىء خارطة العرب أثبت فيها مواقع تميم بحسب مـا أفادت المصادر التـاريخية الجغـرافية، ويحسن أن مـا قيل في تميم ومواطنها، على أن هذا الذي أثبته مـن مواطنها لا يشير إلى هذا الموضوع إشارة دقيقة، ذلك أن حـركة القبائل عامـة كانت دائمة، ولابدّ من تقـارب بين مواطن القبائل المختلفة.

تميم وما قيل فيها

تؤلّف «تميم» تجمعاً كبيراً للعرب، فقد كانت قبائل عدّة تنتمي إليها، وهي كعب بن سعد بن زيد مَناة، وحنظلة بن مالك بن زيد مَناة، وهم البراجم، وبنو دارم، وبنو زرارة بن عدس، وبنو أسيد، وعمرو بن تميم. وقد امتلأت منهم البلاد، وكانوا أهل منعة وعدد وبأس ونجدة، وأصحاب فصاحة وشعر(١). وتميم تنتسب إلى أدّ بن طابخة بن إلياس بن مضر(٢) ومن هنا قال فيهم ابن حزم أكبر قواعد العرب(٣) ولعلّ هذا التجمّع الكبير من العرب الذي يضمّ جمهرة من القبائل دليل على أنها أفادت هذا الشمل على تراخي العصور والأحقاب.

سكنت تميم المواطن الشرقية من أرض نجد، وهي تمتدّ فيها من الشمال إلى الجنوب، وجُلّها مفاوز وصحارى لا يهتدى لمشاكلها، وماؤها من الآبار كما يستفاد من تاريخ الطبري(٤)

وقد أفادنا في هذا القلقشندي فأثبت: أن بلادهم بأرض نجد دائرة من هنالك على البصرة واليمامة، وامتدّت إلى العذيب من أرض الكوفة(٥).

وقال البكريّ «ثم مضوا حتى خالطوا أطراف هجر، ونزلوا ما بينها وبين اليمامة، ووقعت طائفة منهم إلى عمان، وخالطوا عامر بن عبد القيس في بلادهم قطر، وامتدّت منازلهم إلى البحرين، فالأحساء حيث نفذ بنو سعد بن زيد مناة بن تميم(٦).

---

(١) تاريخ اليعقوبي ١/٢٢٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) جمهرة أنساب العرب/ ٢٠٧.

(٤) تاريخ الرسل والملوك ٢/١٦٩.

(٥) صبح الأعشى ١/٢٤٧.

(٦) معجم ما استعجم ١/٨٨.

وقد كانت تميم كلها بأسرها في اليمامة حيث جاء الإسلام(١).

وتؤلف تميم تجمّعاً بدويًا في عاداتـه وتقاليده(٢). ومن هنا عرف بينهم «الـوأد»، وكأنهم بذلك يتقـون ممـا يمكن أن يجلبه السبي عليهم من العـار في معاركهم مع القبائل الأخرى(٣).

وقـد أثبت الآلوسي في «بلـوغ الأرب»: أنّ الوأد كثير في بني تميم، وكـان السبب في ذلك أن بني تميم منعوا الملك ضريبة الإتـاوة التي كانت عليهم فجرّد إليهم النعمان أخـاه مع دوسر كتيبـة، وكـان أكثـر رجـالـه من بكـر بن وائل، فـاستـاق نَعَمهم، وسبَى ذراريهم... ثم وفـدت وفــود بني تميم على النعمان وكلّموه في ذلـك فحكم أن يجعل الخيار في ذلك إلى النسـاء، فأيّة امـرأة اختارت زوجهـا رُدَّت عليه، فـاختلفن في الخيـار، وكـانت فيهن بنت القيس بن عـاصم فاختارت سـابيها على زوجها، فنذر قيس بن عاصم أن يـدسّ كل بنت تولد في التراب(٤). غير أن الفقر الذي عرفته البيئة العربية والقسـوة التي صاحبته، كان كل ذلك دافعاً لهم على الوأد، وقد ذهبت الآية الكريمة إلى هذا فقال تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾(٥).

وقد حفلت كتب الأدب والتاريخ بإشارات تدلّ على مكانة تميم بين العرب في الجاهلية والإســلام. لقد بوّأ العـرب تميماً المكانــة العالية فكـان منهم حكّام الأسواق(٦)، ومن هؤلاء مخاشن بن معاوية بن شريف وابنه ربيعة، وأكثم بن صيفي، وحـاجب بن زراة، والأقـرع بن حابس، وضمـرة بن أبي ضمـرة(٧).

---

(١) المصدر السابق ١/٩٠.

(٢) المحبّر/ ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٣) المستقصى في أمثال العرب ١/٢١٧.

(٤) بلوغ الأرب ٢/٤٢ ـ ٤٣.

(٥) ٣١ سورة الإسراء.

(٦) المحبّـر ص ١٨٢.

(٧) المصدر السابق ص ١٣٤.

وكان هؤلاء العرب لا يبرحون «منى» في الحج حتى يجوز صاحب الموسم من تميم(١). إن صاحب الموسم هذا الذي له الإجازة في الحج سعد بن زيد مناة، ومازن بن مالك بن عمرو، ومعاوية بن شريف بن جَردة، وصلصل بن أوس ابن مخاشن، صفوان بن عطارد بن شجنة بن عطارد(٢)، وإلى هذا أشارَ جرير:

ومنّا من يجيز حجيج جمعٍ وإن خاطبتُ عزُّكُمُ خِطابا(٣)

وليس شيئاً أقلّ من هذه المكانة «الاجتماعية الجانب الأدبي، ذلك أن تميماً في الجاهلية كان فيها من الشعراء غير واحد من المشاهير، وفيهم أوس بن حجر، شاعر مضر في الجاهلية(٤)، وعبدة بن الطبيب(٥)، وعلقمة الفحل(٦)، وسلامة بن جندل(٧)، ومالك ومتمم ابنا نويرة(٨)، والسليك بن السلكة(٩)، والعجاج وابنه رؤبة(١٠)، والفرزدق وجرير(١١).

وقال أبو عبيدة: ليس في الإسلام مثل حظّ تميم في الشعر وأشعرهم جرير والفرزدق(١٢).

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٢ ـ ١٨٣.
(٢) المصدر السابق، وانظر جملة هذا كله وغيره في «لهجة تميم» لغالب المطلبي (رسالة ماجستير ص ٩ ـ ١٦)
(٣) الديوان ص ١٩
(٤) الأغاني ١١/٧٤.
(٥) الشعر والشعراء ٢/٦١٢.
(٦) المصدر السابق ١/١٤٥.
(٧) المصدر السابق ١/١٩٢.
(٨) المصدر السابق ١/٢٥٤.
(٩) المصدر السابق ١/٢٨١.
(١٠) المصدر السابق ١/٤٩٣، ٤٩٥.
(١١) المصدر السابق ١/٣٧٤، ٣٨١.
(١٢) الأغاني ٢١/٣٠٩.

وإذا كان هذا حظّ تميم فإن حظهم في الخطابة واللسن لا يقل عنه، فمن خطبائهم أكثم بن صيفي(١)، وحاجب بن زراة(٢)، والأقرع بن حابس(٣)، والأحنف بن قيس(٤).

وهي مع كل هذا مشهود لها بالفصاحة بين العرب، ذكر المبرّد في «الفاضل»: «أن رسول الله ـ ﷺ ـ ورد عليه الوفود فأقرأ الأخماس، كل خمس على لغته، فكان أعرب القوم تميم»(٥).

وقال أبو عمرو بن العلاء: «أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم»(٦). ومن أجل هذا كانوا ممّن «نُقلت العربية عنهم، وبهم اقتدي، وعليهم اتّكل في الغريب، وفي الإعراب والتصريف»(٧).

أقول: وبعد هذا العرض لمكانة تميم في التاريخ وحضورها في الأدب القديم شعراً ونثراً أودّ أن أثبت شيئاً يتنكّر إلى حماسة الشادين بالقول بـ «اللهجات» الذين يحسبون أن للقبيلة عربية خاصة، وأنت تخلص فيما مضوا فيه إلى أن هذه «العربية الخاصة» تختلف عن عربية القبيلة الأخرى.

ومما لا شك فيه أن لتميم صلات ودّية أو غير ودّية مع القبائل الأخرى، ومن هذه بكر بن وائل، قبيلة كبيرة، لعلها مثل تميم في كثرة العدد، وكان بينها وبين تميم صراع شديد في الجاهلية، وما كان للإسلام أن يأتي على كثير من

---

(١) الإصابة ١/١١٠ ـ ١١١.

(٢) المصدر السابق ١/٢٧٣.

(٣) خزانة الأدب ٣/٢١٩.

(٤) طبقات ابن سعد ٧/٩٣ ـ ٩٧.

(٥) الفاضل ص ١١٣.

(٦) الصاحبي ص ٥٧، والمزهر ١/٢١١. وفي العمدة ١/٨٨: أن أبا عمرو بن العلاء قال: «أفصح العرب عليا تميم وسفلى قيس» أقول: وهذا الاضطراب في المصادر يدعونا إلى التقليل من حماستنا في الاعتماد على هذه النقول.

(٧) المزهر ١/١٢٨.

هذا الصراع، إذ سرعان ما بدا في عصر بني أميـة(١) ومن مشاهد هذا الصراع ما كان في أيام العرب(٢).

وقـد كان مثل هـذا بين تميم وقيس، والأحـداث بينهما معروفـة في كتب الأدب والتـاريخ(٣) ولـم لا يكـون هذا وللبيئـة الجاهليـة تقاليـدها في الغـزو والسلب والنهب، ومما يتأتّـى عن ذلك من قتل وسفك دماء، ثم ما يكـون بعد ذلك من الثأر للقتلى. وقـد كـان شيء من ذلك بين بطون تميـم وأقسامهـا التي احتلّت رقعة فسيحة في شرقي نجد من الشمال إلى الجنوب كما بيّنا.

وأودّ أن أختم هذه «المقدمة» فأقول:

لـو أن هذا الانتماء إلى القبيلـة يفترض فيه أن تكـون لكل قبيلـة عربيـة خاصة، فهل كـان لنا أن نواجهها في شعرهـم؟ لم يكن شيء من هذا لدى أولئك الشعـراء الـذين انتسبوا إلى تميم، والشعـراء الـذين انتسبـوا إلى غير تميم من القبـائل الأخرى، لم نجـد هذه الخصـائص التي تؤسس عـربية خـاصة لـدى الشعراء الـذين انتسبوا إلى بكر بـن وائل، ولا لدى الشعراء الـذين انتسبوا إلى قيس. ذلك أن عامّة هؤلاء وعامّة أولئك قد مضوا في إعرابهم عن المشهور المتفق عليه من خصائص لغة مشتركة.

وإذا كانت تميـم قد توزّعت بطـوناً فتفـرّقت في مواطنهـا الفسيحة التي امتـدّت من الشمال إلى الجنوب، ومن شرقيّ نجـد إلى اليمامـة وأطرافهـا حتى اتصلت بهجـر وشـارفت البصرة، وامتدت إلى العـذيب من أرض الكـوفـة(٤)، فكيف يتهيّأ لنا أن نفترض أن هـذا الجمهور التميمي الذي سكن بلاداً مترامية الأطراف يعـرب في لغة واحدة؟ لابـدّ أن يكون هـذا الجمهور مختلفاً في إعـرابه أصواتاً ومعجماً.

---

(١) الكامل لابن الأثير ١٣٦/٤ ـ ١٣٨، و٢٠٧/٤.
(٢) العقد الفريد ٥٢/٦ ـ ٥٩.
(٣) المصدر السابق ٦/٦، ٨ و٣٥ ـ ٣٨.
(٤) صبح الأعشى ٢٤٧/١.

غير أن العربية المشتركة كان لها حضور، والدليل على هذا ما ورثناه من أدب الجاهلية، فهل اختلف شعر امرىء القيس عن شعر الأعشى، وكل منهما ينتمي إلى قبيلة تبتعد في موطنها عن القبيلة الأخرى؟.

ونعود إلى لغة التنزيل العزيز فنجد أنها كانت من عوامل تثبيت العربية العامة المشتركة. وإذا كانت هذه اللغة الشريفة قد نزلت في حاضرتي الحجاز: مكة والمدينة، فإن ذلك يعني أن الخصائص اللغوية التي أثبتها اللغويون والنحاة في لغة الحجاز واضحة فيها، فأين هي؟ لم نعرف في لغة التنزيل ما ندعوه بتسهيل الهمزة التي أثبتها أهل اللغة على أنها من خصائص لغة الحجازيين، ولم نجد أشياء أخرى غيرها، وسنعرض لها في إثبات الفروق بين الحجاز وتميم.

لا أنكر أن العربية كانت متوزعة في لغات عدة، ولا أدعوها «لهجات» لأن ما ندعوه «لهجة» في عصرنا شيء افتعلناه، وليس من ملاك «اللهجة» اشتمالها على الخصائص اللغوية الواسعة التي يعرب بها جماعة تختلف عن نظائرها لدى آخرين(١).

أقول : لا أنكر وجود «اللغات» وقد عرفنا من ذلك «لغات القرآن» التي

---

(١) انظر مادة «لهج» في «لسان العرب»، واللهجة: اللسان أو طرفه أو جرس الكلام. وقد جاء أيضاً: أن اللهجة هي اللغة التي جبل عليها الإنسان، فاعتمدها ونشأ عليها.

أقول: وكون «اللهجة» هي اللغة كما في «لسان العرب» وغيره من المعجمات، لم يرد في استعمال المعربين، ذلك أن معنى «الجرس» هو المعروف، وقالوا: هو صادق اللهجة، ولا يراد به «اللغة».

ومما تجدر الإشارة إليه أن كلمة «لغة» كانت كثيراً ما تدلّ على لغة جماعة قليلة أو كثيرة، فقد قالوا مثلاً: لغة بني الحارث بن كعب قلب الياء الساكنة إذا انفتح ما قبلها ألفاً، يقولون: أخذت الدرهمان، واشتريت ثوبان، والسلام علاكم (نوادر أبي زيد ص ٥٨). وعلى هذه اللغة قوله تعالى: ﴿إن هذان لساحران﴾ ٦٣ سورة طه، قال أبو الحسن الأخفش: هي لغة بلحارث بن كعب (معاني القرآن للأخفش). على أن «اللغة» في الأعم الأغلب»: دلّت على المعنى العام، فقالوا: لغة العرب، ولغة العجم مثلاً.

بقيت من مواد القراءات على اختلاف درجاتها في العلوّ، كما عرفنا من ذلك الشواذّ من القراءات وما اجتمع فيها من خصائص تتصل بالعربية الخاصة التي ابتعد عنها المعربون في شعرهم.

ومثل الشعر ما كان من العربية التي وصلت إلينا في خطب الجاهليين والإسلاميين، والعربية التي وقفنا عليها في أمثالهم، وكلها جاءت متّسقة متشابهة، لا ترى بينها أي خلاف، ولم يبق لنا إلاّ أن نقول: أننا لم نقف على الغرائب التي تتصل بالعربية الخاصة المنسوبة إلى القبائل إلاّ في الشواهد اللغوية والشواهد النحوية، وهي نماذج فريدة ترد في كتب النحو واللغة، وهي يتيمة لا نجد لها نظائر في أشعارهم وخُطبهم(١).

ولا شك أن تكون لغة تميم قد اختلفت بعض الاختلاف في أصولها، وفيما ندعوه في عصرنا بـ «النَّبْر» عن لغة قبيلة أخرى من القبائل العربية، كما أني لا أستطيع أن أدرك أن فروع تميم، وقد استوطنت بلاداً شتّى، قد احتفظت بخصائص لغوية واحدة في الأصوات والنبر والدلالات.

اللغات العربية القديمة :

جاء في «الصاحبي» لابن فارس: «... فحدّثنا علي بن إبراهيم عن المعدانيّ عن أبيه عن أبي معاذ معروف بن حسان عن الليث عن الخليل، قال:

«إن النحارير ربما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة

---

(١) قلت إن شواهد اللغويين والنحاة أبيات يتيمة يتبادلها جمهورهم فيتناقلونها في كتبهم، ومن هنا فهي عربية نادرة، أو قل قديمة، فإذا عرضوا لتحول الياء المشدّدة جيماً في النسب استشهدوا بقول الراجز الذي نجده في جميع المصادر اللغوية وهو:

خالي عُوَيفٌ وأبو عَلِجّ … المطعمان اللحم بالعَشِجّ

وبالغداة فِلَق البَرْنِجْ

الصاحبي ص ٣٧.

وأما إبدالهم الجيم ياءً فأنشدوا :

إذا لم يكن فيكُنَّ ظِلٌّ ولا جَنَى … فلا جادَكُنَّ الله من شَجِرَاتِ

اللبس والتعنيت. قال ابن فارس قلنا فليتحرَّ آخذ اللغة وغيرها من العلوم أهل الأمانة والثقة والصدق والعدالة فقد بلغنا من أمر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا(١)...

ابتدأت بقول الخليل الذي قدمت لأشير إلى أن الوضع والكذب قد فشا في العربية، ولا أدري لِـمَ لم يعرض المعاصرون إلى هذا، وصرّفوا هممهم إلى الانتحال في الشعر، كما انصرف نقاد الحديث الشريف إلى الموضوع المصنوع على رسول الله ـ ﷺ ـ!

وقد قرأنا في الأثر قول أبي عمرو بن العلاء: «ما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقلّه، ولو جاءكم وافراً لجاء علم وشعر كثير(٢).

وكأن دأب الناس في العصور المتقدمة، وأهل العلم والأدب والشعراء كان أن تسود العربية المهذبة البعيدة عما هو خاص باللغات الغريبة. ومن هنا نجد أهل العلم ينعتون عنعنة تميم وكشكشة أسد، وكسكسة ربيعة وغير ذلك مما هو شنشنة وفحفحة هذيل باللغات المذمومة(٣).

وقد يكون عامّة الشعر الجاهلي والإسلامي قد درج في الفصيحة المشهورة، ولم نجد هذه المواد الغريبة إلاّ في شواهد لغوية سجّلها اللغويون وذكرها النحاة، وهي عندهم من العيوب التي ينبغي ألاّ تكون في العربية المشهورة.

لقد طلب عمر بن الخطاب من عبد الله بن مسعود ألاّ يقرأ بلسانه الهذليّ، وذلك لأنه بلغه أن عبد الله بن مسعود قرأ ﴿ولَيُسْجَنُنْ عتَّى حين﴾ بدلاً من ﴿حتَّى حين﴾(٤).

---

(١) الصاجي ص ٤٨.

(٢) طبقات فحول الشعراء، وانظر المزهر ١/ ٦٦ ـ ٧١، والصاحبي، والصاحبي ص ٥٨.

(٣) الصاحبي ص ٣٥.

(٤) كنز العمال ١/ ٢٨٤، وانظر الكشاف للزمخشري في تفسير الآية ٣٥ من سورة يوسف.

وكان لعمر أقوال معروفة حثّ فيها على تعلّم العربية»(١).

وقد نخلص من هذا إلى أن مصادرنا لا تشير إلى ما يتصل باللغات الخاصة لأنها أمر مرغوب عنه، وإن الذي بقي منها إشارات قليلة لا تمكّن الدارس من أن يقف منها على شيء ذي قيمة.

لعل من المفيد أن أشير إلى أن الشاعر قد يلتزم من هذه الظواهر اللغوية مسوقاً إليه بالضرورة أو الحاجة إلى الوفاء بمطلب من مطالب النظم، ومن هذا قول الفرزدق

أبني كُليبٍ إن عَمَّيَّ اللذا قتلا الملوك وفكّكا الأغلالا

فقد جاء في البيت «اللذا» اسماً موصولاً حذف النون منه على ما قيل: إن بني أسد(٢) يحذفونها في لغتهم. لقد اضطر الشاعر إلى هذا لإقامة الوزن،.وإلاّ أين هو من بني أسد؟ والبيت شاهد لغوي في حذف هذه النون.

وقد يكون قريباً من هذا قول ذي الرمّة:

أعَن توسّمْتَ من خَرقاء منزلةً ماء الصبابة من عينيك مسجومُ(٣)

ومن الشاهد «أعَن» وهي «أأن»، وتميم وأسد يبدلون الهمزة عيناً، فهل نقول: إن ذا الرمّة جَرَى على «لغته الخاصة»، وهي لغة تميم وأسد؟ لا، لن نقول ذلك، بل نذهب إلى أنه هرب من اجتماع النظيرين، أي الهمزتين لما في ذلك من ثقل، ثم لو أن ذا الرمّة جرى على هذه «اللغة» وهي العنعنة لكان لنا أن نرى «العين» في كل كلمة كانت الهمزة بعض أصولها. لم يكن شيء من هذا.

ومن المفيد أيضاً أن نتعقب هذه الفوائد، وهي فرائد يتيمة، فنقرأ قول أبي ذؤيب الهذلي

---

(١) كنز العمال ٥/٢٢٨، وصبح الأعشى ١/١٦٨.

(٢) المقاصد النحوية للعيني (على هامش الخزانة) ١/٤٢٣، ونُسب في «شرح شواهد العيني» ١/١٤٣ إلى الأخطل

(٣) طبقات فحول الشعراء ص٤٧٧ ـ ٤٧٨.

شر بن بماء البحر حتى ترفَّعَت «متى» لجُجٍ خضر لهنّ نَئيجُ

أي : «من لجج»، ومثل هذا قول صخر الغي:

متى ما تنكروها تعرفوها «متى» أقطارها عَلَق نَفيثُ

أي : «من أقطارها». وهذان الشاهدان وردا في مجيء «متى» بمعنى «من» على لغة هذيل(١). وعلى حين لم يأذن أهل العلم ولا الحاكمون لهذا المخلفات اللغوية أن يكون لها حضور في روائع النظم والنثر، بل قد اهتمّ اللغويون والنحويّون اهتماماً خاصاً بها، وكأنهم أرادوا الوفاء بالناحية التاريخية، فقد سارعوا إلى تسجيل هذه النماذج، وربما وضعوها واصطنعوها، وحملوها على الشعراء كذباً كما سنرى.

لقد استشهد النحاة على مجيء اللام في خبر «لكن» فجاءوا بما نسب إلى المجنون وهو قوله:

يلومونني في حبّ ليلى عواذلي ولكنّني من حبّها لعميد

وقد أشار الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ناشر «شرح ابن عقيل» أن من المحتمل أن يكون الشارح «ابن عقيل» قد وضعه(٢)...

وفي صدر البيت قوله «يلومونني» مع وجود الفاعل، وهي اللغة التي وسمت بلغة «أكلوني البراغيث» أو لغة بلحارث بن كعب، والبيت كله نُسب إلى المجنون، ويجتمع فيما نُسب إلى المجنون الصحيح والموضوع.

ومما أنشد المفضل الضبيّ ما أنشده أبو الغول الطهوي لبعض أهل اليمن:

أي قلوصٍ راكبٍ تراها طاروا عليهنّ فشُل علاها

واشدُدْ بمَثنَي حَقَبٍ حقواها ناجيةً وناجياً أباها

---

(١) المقصور والممدود ١٠٣/٢.

(٢) شرح ابن عقيل (الكلام على دخول لام التوكيد في خبر لكنّ).

إن أبـــاها وأبـــا أبـــاها قـد بلَغـــا في المجـــد غايتـــاها

وقال أبو عبيدة لأبي حاتِم : إنها من صنعة المفضَّـل الضبيّ نفسه(١).

ومما وضعـه حمّاد الرواية ونَحَلـه زهير بن أبي سلمى ما استشهد به الكوفيون على جواز استعمال «من» لابتداء الغاية في الزمان قوله.

لمـن الديـــارُ بقُنَّـــة الحِجْـــرِ أقوَيْنَ مـن حجـجٍ ومـن دَهـــر(٢)

وإذا كان حمّاد هذا قد اشتهر بالوضع، فإن الأمر قد تجاوز هذا الحد إلى آخرين عـرفوا بالضبط والصحـة، فهذا أبو عمـرو بن العلاء يقول : «واللـه ما كذبت فيما رويته حرفاً، ولا زدت فيه شيئاً إلاّ بيتاً في شعر الأعشى فإني زدته فقلت:

وأنكَـرتني وما كـان الـذي نكرت مـن الحـوادث إلاّ الشيب والصَّـلَعا

فألحَقَــه الناس في شعـر الأعشى(٣)، وقد أورده القالي في «نوادره»(٤) منسوباً إلى الأعشى، وكذلك فعل المرزباني في «الموشح»(٥).

وقد يكـون لي أن أختم هذه الألاعيب التي جـرَّت إليها حماسـة اللغويين والنحاة في السعي وراء الغريب بقول الجرمي:

اهَـدّمـوا بيتَـــك لا أبـــا لكـــا وأنا أمشـــي الدَّألَـــى سَـــوائكا

فقلت : لمن هذا الشعـر، فقال: هـذا ما يقـوله الضبُّ للحِسْل أيـامَ كانت الأشياء تتكلم(٦)، والبيت من شواهد «الكتاب»(٧).

---

(١) نوادر أبي زيد ص ١٦٤.

(٢) الأغاني ٥/١٧٣، خزانة الأدب ٤/١٢٩.

(٣) مجاز القرآن ١/٩٣، مراتب النحويين ص١٤، مجالس العلماء ص ٢٣٥، بغية الوعاة ٢/٢٣١.

(٤) نوادر أبي علي القالي ص ١٩٨.

(٥) الموشح ص ٥٣.

(٦) الكامل للمبرد ١/٣٥٦.

(٧) الكتاب ١/١٧٦.

ومن هـذه الشواهـد التي تكلّموا فيهـا فقـالوا: إنها مـوضوعـةٌ الرجـزُ المشهور:

أعـرفُ منهـــا الجيــدَ والعينـــانا ومنخـــرين أشبّهـــا ظبيـــانا(١)

وعلى استشهـادهـم بـه قـــالـوا: إنـه مصنـــوع. وذكـر السيـــوطي في «الاقتراح»(٢) عن المرزباني أن المولدين قد وضعوا أشعاراً ودسوها على الأئمة فاحتجّوا بها ظناً منهم أنها للعرب، ثم ذكر البيت.

على أني لا أنكر أن جمهرة شـواهدهم عدا هذه المنـاكير من الكلام الجيد الصحيح ومما لا يشكّ في نسبته إلى قائليه.

وإنا لنجد طائفة من الشواهـد قد نُسبت إلى القبائل، ولكن هذه النسبة لا توحي بالتثبت والصدق. وكأن الأشعار المنسوبة إلى هذه «اللغات» التي خرجَت عن العربيـة العامّة التي يحسـن تسميتها «مشتركة» وردت في تأييـد قراءة من القراءات النـادرة، في آية من الآيـات على أن صاحب القـراءة من المعدودين بين أهل القـراءات العـاليـة. ومـن ذلك قـراءة حمزة في قـولـه تعـالى ﴿**وما أنتم بمصرخيِّ**﴾(٣) بكسر الياء، وقـرأ كذلك يحيى بن وثـاب وسليمان بن مهران، وحمُران بن أعين وجماعة من التابعين(٤).

ونقل قطرب أنها «لغة» بني يربوع، وأنشد:

مـاضٍ إذا مـا هـــمَّ بالمضـــيِّ قـال لهـــا : هــل لك ياتـــا فـــيِّ

قـالت لـه : ما أنـتَ بالمرضـــيِّ(٥)

وقالوا في الفعل «يئس» بمعنى «علم» في قـوله تعالى: ﴿**أفلم ييأس الذين**

---

(١) شرح ابن عقيل ١/٦٥.

(٢) الاقتراح ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣) ٢٢ سورة إبراهيم.

(٤) النشر في القراءات العشر ٢/٨٢٩٩.

(٥) مجمع البيان ١٣/٢١٢، خزانة الأدب ٢/٢٥٩.

آمنوا﴾(١)، وقالوا: منه قول سحيم بن وثيل اليربوعيّ :

أقول لهم بالشّعب إذ يأسرونني   ألم تيأسوا أنيّ ابن فارس زَهْدَمِ

وقالوا : هي لغة النخع وهوازن(٢).

أقول إذا كان سحيم يربوعيًّا فلِمَ جاء شيء من لغة النخع وهوازن في شعره؟ ليس هذا أمراً بعيداً، ولكنه غريبٌ يستوقف النظر.

ومن ذلك «ذو» و«ذات» بمعنى «الذي والتي» في لغة طيّء. حكى الفرّاء:

«بالفضل ذو فضّلكم الله به والكرامة ذات أكرمكم الله بها»(٣).

ومن ذلك قولهم: إن قبيلة هذيل يقلبون الألف في آخر الكلمة ياء عند إضافة الكلمة إلى ياء المتكلم، واستشهدوا على هذا بقول أبي ذؤيب:

سبَقوا هَوَيَّ وأعنقوا لهَواهم   فتُخرِّموا ولكلّ جَنْبٍ مصرعُ(٤)

أقول إذا كان هذا في لغة هذيل، فلِمَ لا نجده في سائر أشعار أبي ذؤيب، ولِمَ لا نجده في شعر الهذليين الذي وصل إلينا منه طائفة كبيرة؟(٥).

والذي أراه أن هذا من صنع اللغويين وتوشيتهم للنصوص التي وقفوا عليها. وإذا كان أبو ذؤيب قد سلك هذه «اللغة»، أفلا يكون نظير الشعراء الذين ملكوا ناصية اللغة وزُهوا بأنفسهم فراحوا يرسلون القول فيذهب لغة ونصاً يعتدّ به ويستشهد.

ومن هذا قول الفرزدق :

---

(١) ٣١ سورة الرعد.

(٢) قطر الندى ص ٦١.

(٣) المصدر السابق ص ١٠٤.

(٤) المصدر السابق ص ٢١، ومثل هذا جاء في شواهد «الكتاب» ٣١٨/١: يا ابنةَ عماً لا تلومي واهجعي.

(٥) انظر شرح أشعار هذيل، وديوان الهذليين.

يا مَــروُ إن مطيّتــي محبوســةٌ   ترجـو الحباء وربُّـها لم ييـأس(١)

وقول أوس بن حجر :

تنكَّـرتِ منّــا بعـد معـرفـة لَمِيـ   ـو بعد التصافي والشباب المكـرَّمِ(٢)

وقول عمر بن أبي ربيعة :

قفي فانظـري يا أسْمُ هل تعرفينه   أهـذا المغيريُّ الذي كـان يُذكَـرُ(٣)

ومنه قول لبيد :

يا أسمُ صبراً على ما كان من حَدَثٍ   إن الحـوادث مَلقــيٌّ ومُنتَظَـرُ (٤)

أقول : هذه الأبيات لا يمكن إلاّ أن ننسبها إلى سطوة الشعراء وتمكنّهم، ولا أقول إن الضرورة ألجأتهم فحذفوا من الاسم المنادى ما حذفوا، فجاء النحويون ووضعوا باب الترخيم».

لا أريد أن أذهب إلى أن هذه اللغات التي اصطلح عليها المعاصرون «لهجات» غير صحيحة، ولكني أقول: إن ما عندنا من فوائد لغوية لا تعين على إقامة بناء لكل «لغة»، وسأعرض للمادة التي وصلت إلينا مما هو خاص بتميم.

وقد يكون السبب في هذا منذ البدء هو أن العرب نظروا في الأفصح والفصيح وغير الفصيح، ولنعرض لهذه البداية التاريخية.

ولنقف على الحديث المشهور الذي حظي بالعناية لدى أهل الحديث، ولدى اللغويين على حدّ سواء، ذلك هو قول الرسول الكريم ـ صلوات الله عليه ـ :

«أنزل القرآن على سبعة أحرف، أو قال: سبع لغات»(٥).

---

(١) الكتاب ١/٣٣٧.

(٢) المصدر السابق ١/٣٣٦.

(٣) من رائية عمر بن أبي ربيعة «أمن آل نُعم...».

(٤) الكتاب ١/٣٣٧.

(٥) الصاحبي ص ٤١، المزهر ١/٢١٠ ـ ٢١١.

قال ابن فارس : خمس بلغة العجز من هوازن، وهم الذين يقال لهم عليا هوازن، وهي خمس قبائل أو أربع، منها سعد بن بكر، وجُشم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف.

قال أبو عبيد : وأحسب أفصح هؤلاء بني سعد بن بكر، وذلك لقول رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ : «أنا أفصح العرب ميد(١) أني من قريش، وأني نشأت في بني سعد بن بكر»(٢)، وكان مسترضعاً فيهم وهم الذين قال فيهم أبو عمرو بن العلاء:

«أفصح العرب عليا هوازن وسُفل تميم»(٣).

أقول : ومن هنا تدخل «لغة تميم» السفلى في القسم الأفصح من «اللغات»(٤).

وأودّ أن أقف وقفة قصيرة على الحديث مفيداً من معنى «بيدَ» التي عرض لها شرّاح الحديث الشريف فقالوا: هي «غير» فأقول:

كانّ الرسول الكريم ـ صلوات الله عليه ـ أراد أن يقول: إنه أفصح العرب طُرًّا لأنه نشأ في بني سعد بن بكر، وإن كان من «قريش».

وهذا يعني أن لغة قريش ليس لها الفصاحة العليا التي عُرفت في بني سعد بن بكر

---

(١) الفائق ١/١٢٣، النهاية ١/١٠٣ وفيه «بيد» بمعنى «غير».

(٢) الصاحبي ص ٤١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) و«اللغات» في هذا النص، والنصوص الأخرى في المصادر القديمة تنصرف إلى ما يدعوه المعاصرون «لهجات». قال ابن دريد في «الجمهرة» (المقدمة ص ٤ ـ ٥): ومثل الحرف الذي بين القاف والكاف والجيم، وهي لغة سائرة في اليمن مثل «جمل» إذا اضطروا قالوا «كمل».

أقول : ربما لم يصب ابن دريد في قوله، ذلك أنه أراد نطق القاف في عصرنا في اللغات المحكية في بلدان الخليج والسعودية، والعراق والسودان وجهات أخرى، وهو نطق ساميّ قديم ثقيل كنطق الغربيين للحرف (G) .

وقد يكون هذا التأويل صحيحاً، ذلك أن لغة قريش ما كان لها أن تتصف بالنقاء والسلامة لأن مجتمع قريش مجتمع مفتوح يندسُّ فيه أقوام شتّى يأتون حاجين أو قاصدين المنفعة. وليس لمجتمع كهذا أن يكون سليماً مما يعرض للغته وعاداته وسلوكه.

ثم إن الحديث الشريف الذي ذكرناه آنفاً وهو: «أنـزل القرآن على سبعة احرف أو لغات» وقد ذكر الشرّاح ما المراد بالأحرف السبعة أو اللغات السبع، وليس في تلك الشروح ذكر لقريش.

إن تاريخ االقرآن، وما ورد فيه من قراءات يبعد بيسر أن تكون لغة القرآن هي لغة قريش، وسنجد في الفروق بين الحجاز وتميم من الناحية اللغوية ما يؤيّد ما ذهبنا إليه.

ما وصل إلينا من لغة «تميم»

وهذا هـو القسم الذي يلي «المقـدمة» التي سبقـت هذا الذي سـأجتهد في جمعة وتصنيفه، وهو من غير شك يتصل شيء منه بالأصوات، وشيء آخر ببناء الكلمة، ثم أعرض لما هو داخل في النحو وأختم هذا القسم بما يتصل بالدلالة.

على أني في هذا القسم ليس لي أن أدّعي أني وصلت إلى لغة تميم على نحو ما يصنع المعاصرون الذين قعدت بهم مـادة الدرس الناقصة، ولكنهم ساروا في الطريق الذي لم يوصلهم إلى ما خطّطوا.

قلت بين يدّي هذا البحث أن الـدرس الجاد ينفي أن تكون الشذرات التي وصلت إلينا مادة بحث تؤدي إلى تصوّر واف للمسألة.

إن ما يدخل في لغة تميم شيء خاص بالأصوات، على أن هذه المادة بعيدة عن أن تكـون كاملـة مستوفيـة للنـاحية الصـوتية، ولكننـا سنستقرىء هـذه المخلّفات وندرجها فيما يلي هذه الأسطر فنقول:

١ ـ السكون والحركة :

جاء أن تميماً وربيعـة يسكنّون العين في «الثُلث» إلى «العُشر»، في حين أن أهل الحجاز وبني أسد يضمّون العين في هذه الموادّ(١).

وقال الأصمعي : «الضبُع» بضم العين لغة قيس، وتميم تقول: «الضبْع» بالإسكان(٢).

ومنـه أن تميماً وربيعـة يقولـون «العُمْـر» بتسكين الميم، وأهل الحجـاز يضمّون الميم(٣).

---

(١) تفسير القرطبي ٥/٦٣ ـ ٦٤.

(٢) المذكر والمؤنث ١/٨١.

(٣) لسان العرب.

وكذلك في «عضد» فتميم تقول بتسكين الضاد، وأهل الحجاز يضمّونها(١).

ومنه «العُنُق بالإسكان لدى تميم، وكذلك ربيعة، وأهل الحجاز يضمّون النون(٢).

وليس لي أن أقول : إن سائر ما ورد على «فعل» من الأسماء يكون كذا لدى تميم، ولدى أهل الحجاز.

وأضيف إلى هذا أن من قرأ «عُرْب» بإسكان الراء تبع تميماً في هذا(٣)، وكذلك «رُسل» بالإسكان(٤).

٢ ـ الضم والكسر :

وهذا فيما نستقريه من لغة التنزيل، والمراد بالضم والكسر هو ضم الفاء وكسرها، وإليك هذا: أسوة : بالضم في لغة تميم وقرأ بها عاصم، وبالكسر في لغة أهل الحجاز ولغة بني أسد(٥).

رحلة : بالضم في لغة لتميم، والكسر لدى أهل الحجاز(٦).

ثمرة : بالضم في لغة تميم، والكسر لدى أهل الحجاز(٧).

رضوان : بالضم في لغة تميم، والكسر لدى أهل الحجاز. وقرأ بلغة تميم عاصم (١٦٢، ١٧٤ سورة آل عمران)(٨).

---

(١) المذكر والمؤنث ١/ ٣٨٤

(٢) الأصول لابن السراج ٢/ ٤٨٠ وكذلك المذكر والمؤنث ١/ ٢٨٣.

(٣) البحر المحيط ٨/ ٢٠٧ وهي قراءة أبي عمرو وحمزة في ٣٧ سورة الواقعة.

(٤) الأصول ٢/ ٤٨٠.

(٥) زاد المسير لابن الجوزي ٦/ ٣٦٧.

(٦) إصلاح المنطق ص ١١٥.

(٧) اللغات في القرآن (رواية ابن حسنون) ص ٢٤.

(٨) البحر المحيط ٣/ ٣٩٨.

رُفقة : بالضم في لغة تميم، والكسر لدى أهل الحجاز(١).

زعم : بالضم في لغة تميم، والكسر لدى أهل الحجاز(٢). في حين أن بعض تميم وبعض قيس يكسرون الزاي(٣).

صنوان : بالضم في لغة تميم، والكسر لدى أهل الحجاز(٤).

غُلظة : بالضم في لغة تميم، وقرأ بها أبو حيوة والسلميّ وغيرهما، وبالكسر لدى أهل الحجاز(٥).

قدوة : بالضم في لغة تميم، والكسر لدى أهل الحجاز(٦).

ربّيون . بالضم في لغة تميم، وقرأ بها عبد الله بن مسعود (وهو هذلي)(٧)، والكسر لدى أهل الحجاز.

قرح : بالضم في لغة تميم، والكسر لدى أهل الحجاز(٨).

عشوة . بالضمّ في لغة تميم، والكسر لدى أهل الحجاز(٩).

مرية : بالضم في لغة تميم، والكسر لدى أهل الحجاز(١٠).

قثّاء : بالضم في لغة تميم، وقرأ بها ابن مسعود، وبالكسر في لغة أهل الحجاز(١١).

---

(١) إصلاح المنطق ص ١١٥.
(٢) التهذيب ٢/١٥٨.
(٣) البحر المحيط ٤/٢٢٧.
(٤) المصدر السابق ٥/٢٥٧، والكشاف ٢/٥١٣.
(٥) إصلاح المنطق ص ١١٥.
(٦) المزهر ٢/٢٧٧.
(٧) تفسير الطبري ٢/١٢٩ ـ ١٣٠، البحر المحيط ١/٥٣٣.
(٨) اللغات في القرآن ص٢١، ما ورد من لغات القبائل ١/٦٩.
(٩) المزهر ٢/٢٧٧.
(١٠) المصدر السابق ٢/٢٨٧.
(١١) زاد المسير ١/٨٧ (وبنو تميم قرأوا «يعرشون» بكسر الراء على غير المشهور (الجامع لأحكام القرآن ٧/٢٧٢).

على أن مما ينبغي أن يقال : أن الضم في حركة الفاء الذي سبق الكلام عليه ليس خاصاً بتميم، ومن هذا أن «رضوان» بكسر الراء لدى أهل الحجاز هي مضمومة الراء لدى تميم وبكر وقيس(١).

وإن إسكان العين فيما ورد على «فعل» من الأسماء قد يعرض في الأفعال الثلاثية، وليس لي أن أقول إنه يلاحظ في الكثير منها، فالذي وقفت عليه أن «عَلِمَ» الفعل الثلاثي تسكّن عينه لدى بكر بن وائل وتميم، وقرأ زيد بن علي ﴿بما رَحْبَت﴾(٢).

٣ ـ ظواهر لغوية أخرى(٣) :

١ ـ كسر حرف المضارعة :

وتكسر تميم وقبائل أخرى حرف المضارعة خلافاً لأهل الحجاز(٤)، فهم يقولون: أنا إعلم، ونحن نِعلم، وأنت تِعلم، وكذا في المثال والأجوف والناقص إذا كان على بناء «فَعِلَ» بكسر العين نحو: إيجَل، وإخال، وإشقَى. وكذلك المضاعف نحو: إعضّى، وكذلك فيما أوّله همزة وصل نحو: تِستغفر، وتِحرنْجم.

٢ ـ ظاهرة الإتباع :

وهو أن تتبع حركة الفاء حركة العين في الكلمة كما في «شِهيق» بكسر الشين، و«بِعير» بكسر الباء، وهذا لم يختص بتميم وحدها بل إنه لغة قيس ولغة أسد أيضاً(٥).

---

(١) البحر المحيط ٥/٣٩٨، تاج العروس (رضو)، وانظر: اللسان (ضلل) وكذلك «تاج العروس».

(٢) البحر المحيط ٥/٢٤، وقرأ أبو السمال «حَسْنَ» (٦٩ سورة النساء) بلغة تميم (البحر المحيط ٣/٢٨٩.

(٣) أريد في هذه الظواهر ما اتصل بلغة تميم، وأعني أن ما وافقت فيه تميم غيرها من القبائل خارج عن اهتمامي.

(٤) الكتاب ٢/٢٥٦ ـ ٢٥٧، المخصص ١٤/٢١٦ ـ ٢١٨.

(٥) التهذيب ٧/١٢٢.

٣ ـ أولئـــك :

لغة أهل الحجاز «أوليك» بالياء، وأهل نجد وربيعة وقيس وأسد يقولون: أولئك بالهمزة. ولابد لي أن أشير هنا إلى اضطراب المصادر في عزو الظواهر اللغوية إلى أصحابها. لقد واجهنا كثيراً فيها أن لغة الحجاز تقابل لغة تميم، ولا سيما في كتب النحو، فهل لنا الآن أن نجعل «نجداً» في هذه الإشارة الجغرافية تعني لغة تميم؟.

إن تميماً كما عرفنا من المصادر قد استوطنت البلاد الواقعة شرقي نجد ممتدة إلى الشرق حتى اليمامة ومنبسطة من الشمال إلى الجنوب، وإذا كان هذا فليس كل نجد مواطن تميم.

وكيف لي والحالة هذه أن افهم على وجه من الضبط قول المصادر مثلاً: لغة تميم وقيس وكثير من أهل نجد(١).

ولغة تميم وربيعة وأسد وجميع أهل نجد(٢). ولغة تميم وكثير من قيس وأهل نجد يقولون(٣)...

وقد نسمع قولهم: «لغة نجد وتميم خاصة» أو «لغة تميم وأهل نجد»(٤)

إن أقوال هذه المصادر تكشف عن صفحة من عدم العلم والضبط الذي يقتضى في عز والمسائل إلى أصحابها.

ومن هذا الاضطراب نجد أن لغة «نجد» تقابل أهل الحجاز فيقال مثلاً: أهل نجد يذكّرون فيقولون: هذا بَقَر، وأهل الحجاز يؤنثون فيقولون: هذه بقر،

---

(١) زاد المسير ١/١١٩.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/٢٩٤، التهذيب ١٤/٢٩٨ (فتن)، فَحَل وأفحَلَ للسجستاني ص ١٩٩، والتبيان في تفسير القرآن للطوسي ٣/٣٠٨، تفسير القرطبي ٥/٣٦٣.

(٣) المخصص ١٧/٢٤، تفسير الطبري ٢/٤٤٦، زاد المسير ١/٦٥.

(٤) إصلاح المنطق ص ٣٠، المخصص ١٥/٧٤، البارع ص ٤٢٤، البحر المحيط ١/٢٨٢.

وكذلك كل جمع كان واحده بالهاء وجمعه بطرح الهاء(١).

إن استعمال الشعراء للكلمة لا يعني أنهم التزموا لغة قبيلتهم، ذلك أن الشاعر محكوم بالوزن فهو يلجأ إلى اللغة التي تجيزها أيّة قبيلة كقول الفرزدق:

أبا حاضرٍ من يَزنِ يُعرف زناؤه ومن يشرب الخرطوم يُصبحْ مُسكرًا(٢)

وقوله :

أخضبتَ عودك للزناء ولم تكن يوم اللقاء لتخضبَ الأبطالا(٣)

أقول : لم يمدّ الفرزدق «الزناء» أخذاً بتميميّته، ولكنه صار إليها لما يقتضيه الوزن، والدليل على ذلك أن «الزنا» بالقصر ورد في شعره وشعر جرير، والقصر لغة أهل الحجاز، والقصر في الزنا أكثر، وبها لغة التنزيل، وإن وردت لغة المد فيها في طائفة من القراءات(٤).

ومن هذا الاضطراب أننا نرى قولهم: «لغة تميم وأهل نجد»(٥).

ومن هنا لا يمكن أن يأتي الدارس الجادّ بشيء يفرضه علينا فيعنون كتاباً له مثلاً به «لغة قريش» أو «لغة الحجاز» أو «لغة بكر بن وائل» أو «لغة تميم».

ونعود إلى «أولى» فنرى كتب النحو تنسب القصر إلى تميم فيها(٦).

---

(١) التبيان في تفسير القرآن ١/٣٩٨، وهل لنا أن ندرك المراد بـ «نجد» هو لغة تميم كما يتضح ذلك مما ورد في البحر المحيط ١/٨٣ و٥/٥١١ و٢/٣٨٠، والتسهيل ص ٨٤. هذا كله يثبت اضطراب المصادر فلا يمكن أن نكون على بيّنة من أمر هذه النسبة اللغوية.

(٢) زاد المسير ٥/٣١، ولم أقف على البيت في الديوان.

(٣) المصدر السابق ٥/٣٢، وخلا الديوان من البيت الشاهد.

(٤) مجاز القرآن لأبي عبيدة ص ٢٧٧، زاد المسير ٥/٣١.

(٥) إصلاح المنطق ص ٣٠، البارع ص ١٢٤.

(٦) قطر الندى ص ١٠٥.

واجتزىء بالذي ذكرت مما يتصل بالأصوات الصائتة (الحركات) فأتحوّل إلى ما كان من الأصوات الصامتة فأقول: ومن هذا أن السين تبدَل صاداً مع الطاء والقاف والخاء والغين(١) كما في «صراط» و«صَقَر» و«صخب» و«لصق» و«صغد» وغير ذلك، في حين يُبدَل السين زاياً لدى ربيع كما في قولهم لزق في «لسق».

ومن ذلك ما عرف بـ «الكشكشة» التي عدّت من اللغات المذمومة كما أشرنا في «المقدمة» وهي لغة بني أسد أيضاً(٢) وحدّ الكشكشة إبدال الكاف شيناً فيقول: «عليشْ» بمعنى «عليكْ»(٣)، وأنشدوا:

فعيناش عيناها وجيدش جيدها ولونش إلاّ أنها غير عاطل(٤)

وقال آخرون : بل يصلون بالكاف شيناً فيقولون: «عليكش»(٥).

أقول : كأن ابن فارس لم يتأكّد من حدّ الكشكشة، والذي أراه أن الشين ليست شيناً صريحة بل هي المشوبة ببعض الجيم على لغة العراقيين وأهل الخليج في عصرنا في كل كاف وليس كاف الخطاب وحدها.

ومن ذلك ما يسمّى «العنعنة» من المواد التي جعلت من اللغات المذمومة، وهي لغة تميم وبني أسد(٦). وتتلخص بقلبهم الهمزة عيناً في بعض كلامهم، فهم يقولون: سمعت «عنّ» فلاناً قال كذا، يريدون: أن فلاناً...

ورويَ في حديث قيلة(٧): «تحسَب «عنّي» نائمة».

---

(١) التهذيب ٨/٢٧١ (لصق)، تاج العروس (لصق).

(٢) الكتاب ٢/٢٩٥، شرح الكافية ٢/٤٥٤.

(٣) الصاحبي ص ٣٥.

(٤) البيت للمجنون كما في الجمهرة ١/٣٦، وغير منسوب في اللسان ٨/٢٣٢.

(٥) الصاحبي ص ٣٥.

(٦) التهذيب١/١١١ـ١١٢، سر صناعة الإعراب١/٢٧، والمفصل للزمخشري٢/٢١١ـ ٢١٢

(٧) هي قيلة بنت مخرمة العنبرية الصحابية. انظر الإصابة ٨/١٧١ ـ ١٧٢.

قال أبو عبيد : أرادت «تحسب أنيّ» وهي لغة تميم(١).

وقد مرَّ بنا ظاهرة الإتباع كما في «بعير» بكسر الباء إتباعاً لكسرة العين.

وأريد أن أقول هنا: إن هذا الإتباع اكثر ما يظهر مع أصوات الحلق كما في «سعيد» و«رغيف»(٢).

وللشبه الكبير في طبيعة أصوات الحلق وصفاتها وقرب أحيازها يتم بينها هذا الإبدال، ومنه إبدال العين حاءً كما في كلمة «العرجلة»، وهي من ألفاظ الخيل، فتكون «الحرجلة» بلغة تميم(٣). وكذا إبدال العين من الحاء في قولهم: «عشمس»، قال أبو عمرو بن العلاء: أصله «عبّ شمس» أي «حبّ شمس» وهو ضوؤها، والعين مبدلة من الحاء(٤). وإبدال الغين من العين في «لعلَّ» فتكون «لغنّ»، ومنه قول الفرزدق:

هل أنتم عائجون بنا لغنّا ... نرى العَرَصات أو أثر الخيام(٥)

وقد تقلب العين عند بني تميم همزة، والهاء حاء نحو: «أحدتُ إليه «أي «عهدت إليه»(٦)، وقد جاء قول الراعي:

بانَ الأحبّة بالأحد الذي أحدوا ... فلا تمالك عن أرضٍ لها عمدوا

يريد بالعهد الذي عهدوا(٧).

أقول : إن قلب العين همزة في هذا الشاهد يخالف ما درج عليه بنو تميم في هذا، والسبب في هذا أن الهمزة مقتضاة لتناسب الحاء الذي أصله الهاء.

---

(١) الصاحبي ص ٣٥.

(٢) الكتاب ٢/ ٢٥٥، الخصائص ٢/ ١٤٣.

(٣) التهذيب ٣/ ٣٢٠، التاج (حرجل).

(٤) الصحاح ٢/٩٣٨، اللسان (شمس)، المزهر ١/ ٤٨٤.

(٥) الديوان.

(٦) المزهر ١/ ٤٨٤.

(٧) المصدر السابق.

ومن الظواهر الصوتية لدى تميم تحقيق الهمزة خلافاً للحجازيين وفيهم قريش، فهم يحققون الهمزة في الألفاظ التي على وزن «فَعْل» إذا كان في موضع العين من الفعل ألف ساكنة ما قبلها مفتوح نحو: رأس وفأس وكأس فهذه راس وفاس وكاس، أو ياء ساكنة مكسور نحو: ذيب وبير، أو واو ساكنة ما قبلها مضموم نحو: شوم ولوم(١).

أقول : مما فات اللغويين الأقدمين أنهم جهلوا طبيعة المدّ في حركة الفتح أي ما ندعوه ألفاً، وكذلك الياء والواو حرفيّ مدّ، وتخيّلوا أنها ساكنة، ولم يدركوا أنها، أصوات مدّ، على أنهم قالوا: الفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو(٢).

ثم إن تحقيق الهمزة في الألفاظ آنفة الذكر هو شيء مسموع في هذه الألفاظ وليس بقياس متلئبّ، وإنما يحُفظ عن العرب كما قالوا(٣).

والهمزة هو «النّبر» وهو ما التزمته العربية الفصيحة في الشعر القديم، ثم في لغة التنزيل(٤)

وقد يكون تحقيق الهمزة من عادات النطق لدى تميم، وليس لعلة صوتية، فقد عُرف عن رؤبة الراجز أنه كان يهمز «التندؤة» و«سئة» القوس، والعرب لا تهمزهما(٥).

---

(١) الجمهرة ٣/٢٩٢، المخصص ١٤/١٣.

(٢) انظر قول ابن جني في الحركات أبعاض حروف المدّ في سر صناعة الإعراب.

(٣) المخصص ١٤/١٣.

(٤) والنبر في لغة المعاصرين هو الضغط الذي ينتج عنه صوت يتأتّى من انطباق الوترين الصوتين والغضروفين الهرميين في الحنجرة انطباقاً كاملاً شديداً بحيث لا يسمح للهواء بالمرور فينحبس داخل الحنجرة ثم يسمح له بالخروج على صورة انفجار، ومن هنا فالهمزة صوت انفجاري. واختلف في الهمزة أمجهورة أم مهموسة، وهي مجهورة لدى سيبويه وشديدة. الكتاب ١/٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٥) جوامع إصلاح المنطق ص ٧٧.

كما روي أيضاً أن العجاج كان يكثر من الهمز فيهمز ما لم يسمع همزه نحو: العألم والخأتم في «العالَم والخاتم»(١).

قلت : إن التحقيق في الهمزة من العادات اللغوية، ولولا العادة والدربة ما كان للعجاج أن يركب هذا المركب الخشن.

وليس لنا أن نتمسك بتحقيق الهمزة لدى تميم دون أن يُشار إلى سبب ذلك كما أن قلب الهمزة وليس بدلاً، لم يكن في كل موضع وإن كثرت الشواهد.

إن تحقيق الهمزة قد يأتي ابتعاداً من مقطع طويل يحدثه ألف المدّ الذي يليه صامت ساكن (وهو ما يدعَى التقاء الساكنين في مصادرنا اللغوية). ومن هنا قرىء في الفاتحة ﴿ولا الضألين﴾(٢) بالهمز، وهذا كقولهم في «دابّة» و«شابّة» «دأبّة» و«شأبّة»(٣)

وقال أبو زيد : سمعت عمرو بن عبيد يقرأ: ﴿فيومئذ لا يُسأل عن ذنبه إنسٌ ولا جأنّ﴾(٤)، فظننته قد لحن حتى سمعت من العرب «دأبّة» و«شأبّة»(٥).

أقول : وليس من هذه القراءات ما سمع من صيرورة «افعالّ» و«افعألّ» في الشعر كقول كثيّر :

وأنتَ ابن ليلى خيرُ قومك مشهداً إذا ما احمأرَّت بالعبيط العواملُ(٦)

وقول الفرزدق :

رأتْ كَمَراً مثل الجلاميد فُتِّحت أحاليلها لما اتمأرَّت جذورها(٧)

---

(١) سر صناعة الإعراب ١/١٠٢.

(٢) سورة الفاتحة ٧.

(٣) البحر المحيط ١/٣٠.

(٤) ٣٩ سورة الرحمن.

(٥) البحر المحيط ١/٣٠.

(٦) الديوان ص ٢٩٤.

(٧) النقائض ١/٥٢٧.

ومما أنشده الفراء:

قــد بَكَــرَت شَبْــوةُ تربئــرُ تكســو استَها لحماً وتتمَطِـرّ(١)

والذي دعا إلى هـذا أن ما جاء على «افعالّ» من الأفعـال، وما يشتق منها من الأبنيـة لا يمكن أن يدخل البنـاء الشعري إلاّ أن يكـون من المتقارب الـذي يمكن منه كما جاء ذلك في شواهد نادرة.

ومن تحقيق الهمزة في لغة تميم ذهابهم فيما كان أوّله واو مكسورة مما كان على بناء «فِعـال» و«فعالة» إلى الهمزة، فقالوا: إِسـادة في وِسادة وإشاح في وِشاح وإعاء في وِعاء(٢).

وقد يبدو غريباً أن يكون في لغة تميم «عطاية» و«عباية»، وليس «عطاءة» و«عباءة»(٣). ومن الغـريب أن «العباءة» بـالهمزة، وهـي الشائعـة في الفصيحة المعاصرة هي عاميّة في الفصيحة القديمة كما في كتب اللغة.

ومن الأصوات الصـامتة الضاد والظـاء، وقد اختلفت لغـة تميم عن لغة الحجـار فيهما، وعن الفـرّاء أن أهل الحجـاز وطيّء يقـولـون فـاظت نفسـه، وقضاعة وتميم وقيس يقولون. فاضت نفسه على مثال: فاضت دمعته(٤).

وجاء في «لسان العرب»: فاض يفيض فيضـاً وفيوضاً أي مات، وفاشت نفسه فيضاً خَرَجَت لغة تميم وأنشد:

تجمَّـعَ النــاس وقالـوا عِـــرسُ ففُقِّئَــت عـينٌ وفاضــت نفسُ(٥)

وقال المفضّل: من العرب من يقول: «الضهر» ويبدل الظاء ضاداً فيقول: اشتكي ضهري(٦).

---

(١) المذكر والمؤنث ص ٦٠.

(٢) البارع ص ٥١٠، اللسان ٤٣٣/٧.

(٣) القلب والإبدال لابن السكيت ص ٥٦.

(٤) التهذيب ٢٩٧/١٤ (قاظ)..

(٥) لسان العرب (فيض).

(٦) التكملة ٤٢/٢.

اقول : إن جملة هذه التحوّلات الصـوتية تتصل بألفاظ بعينها، فهي من مادة الإبدال، ولا تؤلّف ظاهرة لغوية لطائفة من الناس في بيئة، ويدخل في هذا قلب السين صاداً أو زاياً أو غيرهما.

ولا أشكّ في أن من يقول : «وَدّ» في «وتد» نتيجة لإدغام التاء في الدال من تميم أو غيرها، فقد يحصل هذا أو نظيره في جهات عدّة لمن ألف الإدغام.

ومن هذه الفرائد مما ورد في لغة تميم أو زعم أنه فيها الإبدال بين الجيم والشين قولهم: «أشاء» بمعنى «أجاء» أي ألجأ(١)، ومنه ما ورد في المثل:

«شرٌ ما يشيئك إلى مخّة عرقوب»(٢).

ومن هذا قول زهير عن ذؤيب:

فيالَ تميمٍ صابروا قد أشِئْتُمُ ... إليه وكونوا كالمجرَّبة البُسْلِ(٣)

أقول : و«الشين» في هذه الشواهد ليست شيناً فصيحة ولكنها الشين المشوبة بالجيم أو هي كالجيم المعاصرة في بعض البلدان كالبلاد الشامية، وهي الجيم القروية في جنوبي العراق. وهذه الجيم المشوبة بالشين هي والجيم المعاصرة متحدة في المخرج والصفة، وهي ليست شيناً وذلك لأن الجيم مجهورة والشين مهموسة(٤).

ومن هذه الأصوات ما كان بين الجيم والياء، فالجيم تبدل ياءً، ذكر الأزهري: أنها لغة في تميم معروفة(٥). والذي جاء منها قولهم: صهري في صهريج(٦)، وقولهم «سَيَرة» في شَجَرة(٧).

---

(١) معاني القرآن للفراء ٢/١٦٤، الصحاح ١/٥٩، اللسان (جيأ).

(٢) المصادر السابقة

(٣) الصحاح ٢/٥٩

(٤) اللسان ٢/٢٠٥، اللسان ٦/٢٦٣

(٥) التهذيب ١٣/٢٧٥.

(٦) المخصص ١٤/٢٣٤ أمالي القالي، الإبدال لأبي الطيب اللغوي ١/٢٦١.

(٧) القلب والإبدال لابن السكيت ص ٢٩.

أقول : إذا كان هذا كل مـا ورد من إبدال الجيم ياءً فهل لي أن أقول: إنها ظاهرة صوتية تتّسم بها لغة؟.

ومثل هذا الإبـدال عكسه، وهو إبـدال الياء جيماً، وقد ذكر سيبـويه(١) وابن السراج(٢): أنه ينسب إلى بني سعد من تميم:

وفي «شرح الشافية» للرضي: إنها لغة ناس من تميم(٣)، ويتم هذا في حال الوقف، والياء شديدة أو خفيفة تبدل جيماً(٤).

وتعليل سيبـويه يكـون في خفاء اليـاء وقرب الجيم منهـا في المخرج هـو كونها أظهـر من الياء(٥)، فيقال في «تميمي» و«عليّ»: تميمج وعلج، ومنـ ـول الراجز

خـــالي عُـــوَيفٌ وأبـو عَلـــجِّ	المطعمـــان اللحـــم بالعَشـــجِّ
وبالغــــداة فِلَـــــق البـرنـجِّ	يقطـــــع بالـــودّ وبالصيصـجِّ

يريد : عليّ، والعشيّ، والبَرنيّ، والصيصيّ(٦).

أقول : لم نـر غير هذا الشاهد وهو الرجز الذي رُوي روايتين مختلفتين.

وقد ذكروا أن تميماً تلحق القاف باللهاة حتى تغلظ جداً فيقولون القوم، بين الكاف والقاف، وهـذه لغة فيهم(٧). وهي بذلك تبتعد عن الجهـر الذي هو صفة القاف وتقرب من الكاف المهموسة.

أقول : وهـذا هو الشـائع في عصرنا في عـامية أهل العـراق وأهل الخليج

---

(١) الكتاب ٢/٢٨٨.

(٢) الأصول ٢/١٣٨

(٣) شرح الشافية ٢/٢٨٧.

(٤) الكتاب ٢/٢٨٨.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق، سر صناعة الإعراب ١/١٩٢.

(٧) الجمهرة ١/٢٥ الصاحبي ص ٥١.

ونجد والسودان وغيرهم. غير أن اللغويين لم يستشهدوا على هذه الظاهرة إلا ببيت لم ينسبوه إلى صاحبه(١)، وأنشدوا:

ولا أكول لكدرِ الكَوْم كَد نضِجَت ولا أكول لباب الدار مكفول(٢)

أقول : وكأن هذا الشاهد لا يحمل على الاستيثاق منه، فقد روي في عدة روايات ومنها:

ولا أكول لقدر القوم قد غليت ولا أكول لباب الدار مغلوقُ(٣)

وجاء في «الصحاح» للجوهري من الأقوال التميمية قولهم: ما أدري أين بكع بمعنى بَقَع أي ذهب(٤).

ومن هذا الإبدال الذي نسب شيء منه إلى تميم، وهو ما كان بين الثاء والفاء، فقد ذكروا جملة كلمات بالثاء، في لغة تميم، وهي بالفاء في لغة أهل الحجاز، ومن هذه: اللثام(٥) والأثاثي ومغثور (وهو ضرب من الكمأة) وثوم في لغة تميم(٦)، وهي جميعها بالفاء في لغة أهل الحجاز أقول: وإذا كان هذا العدد القليل في لغة ما، فهل يؤلّف ظاهرة لغوية؟ ولو كان كذلك لكان عامة الألفاظ التي فيها الفاء تكون ثاء في لغة تميم، ولم يقع شيء من هذا.

ولا أدري كيف يتيسرّ لنا أن نواجه ما قيل من أن «الجَدَث هو القبر في لغة الحجاز، وهو «الجدَف» في لغة تميم!.

ومثل هذه الفرائد القليلة التي لا تؤلف ظاهرة لغوية ما كان إبدال الميم نوناً ومنه:

---

(١) لم ينسب في كثير من المصادر كإصلاح المنطق ص ٢١٣، والصحاح ٤٤٨/٦، في حين تنسب إلى أبي الأسود في اللسان، وليس في ديوانه.

(٢) الجمهرة ٥/١.

(٣) فصيح ثعلب ص ٤٠

(٤) الصحاح (بكع)

(٥) الصحاح ٢٠٣١/٥، المخصص ٣٩/٤، اللسان ٥٣٣/١٢.

(٦) وقرأ عبد الله بن مسعود، وهو هذلي: «وثومها».

الدمْدِم وهو الصِّلِّيان المحيل في لغة بني أسد، وهو الدنْدن في لغة تميم.

ومن هذا مما يدخل في الميم والنون: الأَيْم بمعنى الجان من الحيّات في لغة أهل الحجاز، وهو «الأين» لدى تميم(١).

كما أبدلوا اللام في إسرائيل نوناً(٢)، وكذلك «لعنَّك» في «لعلَّك»(٣).

كلمة أخيرة في هذه المخلّفات اللغوية :

أقول : ليس لنا أن نتخذ من هذه الشذرات فيما يتصل بالإبدال مادة تفي بحاجة أهل العلم فنبسط أمامهم مادة لغوية كافية في معرفة الجانب الصوتي في لغة تميم، كما أنه ليس في طوقنا أن نضع شيئاً مماثلاً في لغة أهل الحجاز، مع علمنا أن الخارطة اللغوية لدى كلٍّ من هؤلاء وأولئك غير معروفة على وجه من العلم، وإن هذه الأقاليم الواسعة تشتمل على لغات عدّة، ولكن التاريخ اللغوي لم يذكر عنها ما فيه الكفاية.

ما يتصل بالأبنية :

تشدّد النون في الأسماء الموصولة وأسماء الإشارة في لغة تميم فيقولون: اللذانّ واللتانّ وهذانّ وهاتانّ، وتخفف في سائر لغات العرب(٤).

وجاء في كتب اللغة والنحو أن تميماً يقولون: مبيوع ومديون ومصوون(٥)، وهي جارية على القياس أكثر مما درج عليه الحجازيون في قولهم: مَبيع ومَدين ومَصون(٦).

---

(١) معجم مقاييس اللغة ١/١٦٦، المخصص ٨/١٠٩.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١/٢٣١.

(٣) الصحاح ٦/١٩٦.

(٤) شرح التصريح للأزهري ١/١٣٢.

(٥) أقول: ليس للدارس أن يعتمد الشعر فيتخذه مادة لغوية تشير إلى الوجه الذي جرى عليه المعربون، فأنت تقرأ قول علقمة

حتى تذكّر بيضات وهيّجه ... يوم رذاذ عليه الريح مغيوم

وليس علقمة هذا قد جرى في استعماله «مغيوم» على لغة قومه، ولكن حاجته إلى القافية ساقته إلى ذلك.

(٦) الممتع في الصرف لابن عصفور ٢/٤٦٠، تاج العروس ٩/٢٦١.

ومثل هذا ما كان في لغة تميم أن أصل «هَلُمّ» هو «لُـمّ»(١).

وذكروا أن أهل الحجاز يقولون فتنت الرجل، وأنا فاتن وهو مفتون، وتميم وربيعة وأسد يقولون: أفتَنت الرجل(٢).

و «العُنق» : مذكّر لدى تميم وربيعة مع التخفيف، وهو مؤنث في لغة أهل الحجاز مع التثقيل(٣).

و«الذَّهَب» : مذكّر لدى تميم وغيرهم، فيقولون: هو الذهب، وأما الحجازيون فيقولون: هي الذهب(٤).

و«العَضْد» مؤنث لدى تميم مع التخفيف، وغير تميم يقولون «العَضُد» ويذكّرونها(٥)

و «عُدُس» : بضم الدال في لغة تميم، وفي سائر العرب بفتح الدال(٦).

و«يستحي» بياء واحدة في لغة تميم، وسائر العرب يستحيي بياءين(٧).

ما يتصل بالإعراب :

إن بني تميم افترقت فرفتين في إعراب «أمس» فمنهم من أعربه بالضمة رفعاً، وبالفتحة نصباً وجرًّا، قالوا: مضى أمسُ، واعتكفتُ أمسَ، وما رأيته مذ أمسَ، قال الشاعر:

لقد رأيت عجباً مذ أمسا(٨)

---

(١) الخصائص ١/١٦٨ ويتبعها الضمائر فيقولون: هلمَّ وهلمّا وهلمّوا وهلمُمْن.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/٢٩٤، التهذيب ١٤/٢٩٨، فعلت وافعلت للسجستاني ص١٩٩.

(٣) الأصول لابن السراج ٢/٤٨٠.

(٤) التهذيب ٦/٢٦٣.

(٥) المذكر والمؤنث لأبي بكر الانباري ص ٥٦.

(٦) اللسان ٦/١٣٤.

(٧) الأشباه والنظائر ١/٤٠ ـ ٤١.

(٨) الكتاب ٢/٤٤.

ومنهم من يعربه بالضمة رفعاً ويبنيه على الكسر نصباً وجراً(١).

وفي «ما» النافية التي تنفي المبتدأ والخبر يذهب بنو تميم إلى عدم إعمالها، ويذهب الحجازيون إلى إعمالها، وقد قرئ بلغة تميم: «ما هذا بَشَرٌ»(٢).

ما يتصل بالدلالة :

«الكِشاف» : بكسر الكاف في لغة تميم وربيعة وأسد، الإبل التي إذا نتجت ضربها الفحل بعد أيام فلقحت، وفي لغة كنانة وهذيل وخزاعة هي الإبل التي لم تحمل عامين(٣).

و«العدّ» : بلغة تميم الماء الكثير، وبلغة بكر بن وائل الماء القليل(٤).

و «الأُمَّة» : هي النسيان بلغة تميم وقيس عيلان(٥) في قوله تعالى ﴿وادَّكرَ بَعد أمَّة﴾(٦)

و «البَغي» : هو الحدّ بلغة تميم(٧)، ومنه قوله تعالى : «بَغياً بينهم»(٨).

و «خشع» بمعنى اقشعرّ في لغة تميم، ومنه قوله تعالى: ﴿إنك تَرَى الأرض خاشعة﴾(٩).

و «خَرَص» بمعنى كذب في لغة تميم(١٠)، ومنه قوله تعالى: ﴿إنْ هم إلاّ يخرصون﴾(١١)

---

(١) قطر الندى ص ٩ ـ ١٠.

(٢) سورة يوسف ٣١.

(٣) خزانة الأدب ١/٤٤١.

(٤) التهذيب ١/٨٨ (عدد).

(٥) اللغات في القرآن ص ٣٠، ما ورد من لغة القبائل على هامش «الجلالين» ١/٢١٧.

(٦) سورة يوسف ٤٥.

(٧) ما ورد في القرآن من لغات القبائل ١/٦١، اللغات في القرآن ص ١٩.

(٨) ما ورد القرآن من لغات القبائل ٢/١٧٤، اللغات في القرآن ص ٤١.

(٩) سورة فصلت ص ٣٩.

(١٠) اللغات في القرآن ص ٤٢.

(١١) سورة الزخرف ٢٠.

كلمة في القرآن وقراءاته :

لقد وقفنا في لغـة التنزيل على مواد وافقت لغة تميـم، ولكننا سنجد فيما يأتي موادّ أخرى تقطع الطريق علينا في الـوصول إلى ما نريد من استيضاح في لغة تميم. إن هذا يؤكـدّ ما ذهبنا إليه من أن الشذرات اللغويـة لا تساعدنا على بسط شيء كاف في معرفة هذه اللغة، ومن هذه الشواهد:

١ ـ قـرأ ابن مسعود ﴿قُشطت﴾(١) بالقاف بـدلاً من الكاف، وهي لغة تميم كما تثبت المصادر(٢). وقد كنا رأينا أن تميماً تميل بالقاف إلى ما يقرّ بها من الكاف، فكيف نوجّه هذه القـراءة، وكيف نطمئن إلى مصادرنا التي أوقعتنا في تناقض؟.

ومثل هـذا الإشكال قراءة عـاصم وحمزة: ﴿ثم جعل من بعـد ضَعف قوّة﴾(٣) بفتح الضاد في لغة تميم، وهي بالضم في غير لغة تميم(٤).

وكنا قد رأينـا ميل تميم إلى الضمّ في كثير من الألفاظ التي وردت في لغة التنزيل، ولكننا هنا نُفاجَأ بما يخرم هـذه المسألة. ولنا أن نقف في قراءة عاصم وحمزة على «يحسب» بفتح السين في قـولــه تعـالى. ﴿أيحسَبُ أن لـن نجمع عظامه﴾(٥) وهي لغة تميم(٦). وتكسر في قـراءات أخرى منسوبـة إلى لغة أو غير منسوبة.

ولا أقول : أن فتح السين ظاهرة لغوية في تميم، ذلك أنها لم تتكرر.

إن هـذه الاختلافـات بين القـرّاء لا تحمل الدارس على وضع شيء ثـابت

---

(١) المحكم ٦/٩٥ (قشط) و٦/٤٢٢ (كشط) وانظر المخصص ٣/٢٧٧.

(٢) سورة الروم ٥٤.

(٣) زاد المسير ٣/٢٧٨، والبحر المحيط ٤/٥١٧ ـ ٥١٨، والجامع لأحكام القرآن ١٤/٤٦.

(٤) سورة القيامة ٣، وانظر سورة البلد ٥، ٧، وسورة الهمزة ٣.

(٥) البحر المحيط ٢/٣٠٨.

(٦) سورة البقرة ٩٨.

يصدق في ألفاظ كثيرة. فالكسر والفتح والضمّ من مواضع الخلاف في القراءات وليس لنا أن نفسر كل حالة. فإذا واجهنا طائفة من الألفاظ كانت لغةً لتميم فيها الفاء، فإن ذلك لا يحملنا على جعله ظاهرة لغوية.

وإذا كان القارىء ملتزماً في لفظه لغة تميم، فالأمر في ذلك أنه أخذها عمّن قرأ عليه واطمأنّ إلى قراءته. فلا يعني هذا أن الكسائي مثلاً قرأ بلغة تميم التي لا نعرف من موادّها إلاّ أشتاتاً، كما أن الكسائي لم يسعَ إلى هذا قاصداً.

قرأ الكسائي : «جَبرئيل» فهمز: «ميكائيل» فهمز وأثبت الياء في قوله تعالى ﴿من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدوّ للكافرين﴾(١)، وقد وافق تميماً فيما قرأ(٢).

ولا أطمئن أن تكون كلمة «الحج» بكسر الكاف خاصة بتميم(٣)، وهي قراءة الكسائي وحمزة، وغيرهما قرأ بفتحها. وذلك في قوله تعالى ﴿يسئلونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس والحجّ﴾(٤)

وقرأ بلغة تميم في قوله تعالى : ﴿سنفرَغ لكم﴾(٥) بفتح الراء قتادة والأعرج وأبو السمّال. وقرأ مجاهد وغيره بلغة تميم في قوله تعالى ﴿فنظْرة﴾ بفتح النون وإسكان الظاء(٦).

ما نخلص إليه من القراءات والشعر

قد يعرض في أية قراءة ما يكون خاصاً بلغة تميم أو ما يمكن أن ينسب إلى لغة غيرها، فإذا جاء لدى القارىء شيء من هذا فليس لنا أن نعوّل عليه كثيراً. وقد يكون القرّاء كالشعراء يفيدون مما يسمعون لا يبالون أن يكون هذا

(١) زاد المسير ١/١١٨ ـ ١١٩.
(٢) البحر المحيط ٣/١٠.
(٣) البحر المحيط ٣/١٠
(٤) سورة البقرة ٨٩.
(٥) سورة الرحمن ٣١.
(٦) البحر المحيط ٨/١٦٤.

الذي سمعوه موافقاً لما ينهج به قومهم أو مخالفاً له.

وإني لأرى أن العربية قد اكتسبت وحدتها فتوحّدت لغاتها قبل الإسلام، وآية ذلك أن روائع الشعر الجاهلي من مطوّلاتها ومعلقاتها وغير ذلك قد اكتسبت التوحيد، وأن ما قيل من أشعار القبائل لا يعدو أن يكون نسبة ليس غير. لقد وصل إلينا مثلاً شعر كثير لشعراء عدّة نُسبوا إلى هذيل(١)، غير أن هذا الشعر الهذلي لا يختلف في مادته عن شعر قبيلة أخرى، والاستقراء يؤيّد هذا الذي ذهبنا إليه(٢).

وقد يقال : لِمَ إذن خصّ النقاد ورواة الشعر هذه النماذج بهذيل، وتلك بقبيلة أخرى؟ والجواب: أن المجتمع الجاهلي مجتمع قبائل، والشعر مما تفخر به القبيلة، فكان ذلك تسجيل لمفاخرهم ومآثرهم.

خاتمة :

وليس لي بعد هذا العرض إلا أن أقول: إن جملة ما وصل إلينا من «شذرات» تاريخية تتصل بتراث تميم يعطي شيئاً من عروبة تلك القبيلة الكبيرة ذات الفروع العديدة التي توزعت في رقاع متباعدة من الأرض، وبقيت ماثلة على تراخي العصور.

إن البحث في لغة أيٍّ من القبائل يقتضينا الضبط العلمي بتحديد البلاد التي سكنت فيها القبيلة، وتحديد الحقبة. وقد يكون من الخبط والتزيّد أن نواجه هذا الأمر من غير هذا التحديد.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٣/٢٧٣، البحر المحيط ٢/٣٤٠.

(٢) انظر : ديوان الهذليين، واشرح أشعار الهذليين.

مصادر البحث

الإبدال، لابن السكيت، تحقيق حسين شرف، القاهرة ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨.

الإبدال، لأبي الطيب اللغوي، تحقيق عز الدين التنوخي، دمشق ١٣٨٠ ـ ١٩٦٣

الأشباه والنظائر، للسيوطي (طبع حيدر آباد ـ الدكن).

إصلاح المنطق، لابن السكيت، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة ١٣٦٨ ـ ١٩٤٩.

الأصول في النحو، لابن السراج، تحقيق عبد الحسين الفتلي، دار الرسالة ـ بيروت

الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني، طبعة التقدم، وطبعة دار الكتب المصرية (مصورة)

الاقتراح، للسيوطي (ط. حيدر آباد ـ الدكن).

الأمالي، لأبي علي القالي، القاهرة ١٣٤٤ ـ ١٩٢٦.

البارع، للقالي، تحقيق هاشم الطعان، نشر مكتبة النهضة ـ بغداد.

البحر المحيط، لأبي حيان (مطبعة السعادة ١٣٢٨).

بغية الوعاة، للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر ١٣٨٤ ـ ١٩٦٥.

التبيان في تفسير القرآن، للطبرسي (ط. طهران).

التكملة والذيل والصلة، للصنعاني، القاهرة ١٩٧٠.

تفسير الطبري، (ط مصر).

تهذيب اللغة، للأزهري: تحقيق عبد السلام هارون وآخرين، القاهرة ١٣٨٤ ـ ١٩٦٤.

تاج العروس، للزبيدي، مصر ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧.

تاريخ الرسل والملوك، للطبري، طبع ليدن، ونشره أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف.

الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، القاهرة ١٩٣٥ ـ ١٩٥٠.

جمهرة أشعار العرب، لأبي زيد القرشي (طبعة وصورة ـ بيروت).

جمهرة اللغة، لابن دريد، حيدر آباد، ١٣٤٤، وطبعة بيروت.

خزانة الأدب، للبغدادي، بولاق ١٢٩٩، وبتحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٣٨٧ ـ ١٩٦٧.

الخصائص، لابن جني، بتحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية ١٣٧٢ ـ ١٩٥٢

ديوان الأخطل، نشره أنطون صالحاني، الطبعة الأولى الكاثوليكية بيروت.

ديوان ذي الرمة، تحقيق......... مكارتني (مطبعة كمبردج) ١٩١٩.

ديوان الفرزدق، القاهرة ١٣٥٢.

ديوان كثيّر عزة، تحقيق محمد بن شنب، الجزائر ١٩٣٠.

ديوان الهذليين، دار الكتب المصرية ١٣٦٩ ـ ١٩٥٠.

ذيل الأمالي والنوادر، لأبي علي القالي، القاهرة ١٣٤٤ ـ ١٩٢٦.

زاد المسير، لابن الجوزي، (طبع المكتب الإسلامي) ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧.

سر صناعة الإعراب، لابن جني، الجزء الأول، تحقيق السقّا وآخرين، مصر ١٣٧٤ ـ ١٩٥٤.

شرح أشعار الهذليين، للسكّري، القاهرة ١٣٨٤ ـ ١٩٦٣.

شرح ديوان جرير، بتحقيق الصاوي، القاهرة.

شرح شواهد مغني اللبيب، للسيوطي، بيروت ١٣٨٦ ـ ١٩٦٦.

شرح الشافية، لرضي الدين الاستراباذي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مع جماعة آخرين، القاهرة ـ بلا تاريخ.

شرح ابن عقيل...، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٩٥ ـ ١٩٧٥.

شرح الكافية، لرضي الدين الاستراباذي، الآستانة ١٢٧٥هـ.

الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، ١٩٦٦، وبتحقيق إحسان عباس، دار الثقافة ـ بيروت.

الصاحبي، لأحمد بن فارس، بتحقيق سيد صقر ـ الرياض.

الصحاح، للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، القاهرة ١٣٧٦ ـ ١٩٥٦.

طبقات فحول الشعراء، لابن سلأم، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف ١٩٥٢.

الفائق، للزمخشري، نشر الحلبي بمصر.

الفاضل، للمبرد، تحقيق الميمني، القاهرة ١٩٧٥ ـ ١٩٥٦.

فصيح ثعلب، القاهرة ١٩٤٩.

فعلت وأفعلت، للسجستاني، تحقيق خليل العطية، بغداد ١٩٧٩.

القلب والإبدال، لابن السكيت، نشره هنز، بيروت ١٩٠٣.

الكتاب، لسيبويه، بولاق ١٣١٦ ـ ١٣١٧، وطبعة عبد السلام هارون، مصر ١٩٧٧ وما بعدها.

الكامل، لابن الأثير، طبع الحسينية بمصر.

الكامل، للمبرد، تحقيق محمود محمد شاكر، وبتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

الكشاف، للزمخشري (مطبعة الاستقامة).

لسان العرب، لابن منظور، بولاق ١٣٠٠ ـ ١٣٠٨، وطبعة بيروت (دار صادر).

اللغات في القرآن، رواية ابن حسنون، طبع بيروت.

ما ورد من لغات القبائل (على هامش تفسير الجلالين).
مجاز القرآن، لأبي عبيدة، تحقيق فؤاد سزكين، القاهرة ١٣٩٠ ـ ١٩٧٠.
مجالس العلماء، للزجاجي، تحقيق عبد السلام هارون، الكويت ١٩٦٢.
مجمع البيان، للطبرسي (ط. طهران).
المحكم، لابن سيده (ط. الخانجي) القاهرة.
المخصص، لابن سيده، بولاق ١٣١٦.
المزهر، للسيوطي، تحقيق محمد جاد المولى وصاحبيه، القاهرة.
المستقصى في أمثال العرب للزمخشري، حيدر آباد ١٣٨١ ـ ١٩٦٢.
معاني القرآن، للأخفش، تحقيق فائز فارس، الكويت ١٤٠٠ ـ ١٩٧٩.
معاني القرآن، للفراء، تحقيق محمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، القاهرة ١٣٧٤ ـ ١٩٥٥.
معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، مصر ١٣٩١ ـ ١٩٧١.
المفصل، للزمخشري، طبع مصر.
المقاصد النحوية، للعيني (على هامش الخزانة) ١٢٩٩.
المقصور والممدود، لأبي بكر الأنباري (ط. السعادة).
الممتع في الصرف، لابن عصفور، تحقيق فخر الدين قباوة، حلب ١٩٧٠.
الموشح، للمرزباني، تحقيق البجاوي، مصر ١٣٨٥ ـ ١٩٦٥.
النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، بتحقيق محمد أحمد دهمان، دمشق ١٣٤٥.
النقائض، لأبي عبيدة، ليدن ١٩٠٥.
النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (المطبعة العثمانية) ونشره محمود الطناحي.
النوادر في اللغة، لأبي زيد، (طبعة الكاثوليكية) بيروت.

نقد الشعر عند معاوية بن أبي سفيان

أ.د. وليد قصاب

تمهيـــد :

من الخلفاء الذين عُرف عنهم اهتمام مذكور بالشّعر والشّعراء الصحابي الجليل، أمير المؤمنين، معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه؛ فقد أُثرت عنه مجموعة هامة من الآراء النقدية، والملاحظات الأدبية، وهي تُفصح عن احتفال بالشعر، وتقدير لدوره، وإحساس بخطر الشعراء في المجتمع العربيّ.

ولا غرو أن يكون الأمر كذلك؛ فالعربي مفطور بطبعه على حبّ القول الجميل المؤثر، ولا سيما في أرقى صوره الفنية: الشعر، زد على ذلك أنه مكوّن رئيس من مكونات الشخصية الثقافية العربية «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحُّ منه» وهو ديوان القوم، ومستودع أخبارهم، وسجل أيامهم ومآثرهم وتاريخهم، فما كان يمكن لعربي ألا يأخذ منه بخط قلّ أو كثُر، فما بالك إن كان من عليّة القوم ورُفعائهم؟.

التكوين الثقافي لمعاوية

ـ فصاحته وفقهه :

اعتُني بمعاوية ـ فيما يبدو ـ منذ صغره؛ كان يحسن الكتابة والكتابةُ قليلة في العرب يومذاك، ولذلك أصبح فيما بعدُ كاتب رسول الله ـ ﷺ ـ وأمينه على الوحي، وعُلّم الحساب، وكان من فصحاء القوم وأرباب الخطابة فيهم. قال ابن عساكر: «كان من الكَتَبَة الحَسَبَة الفَصَحَة»(١) وذكره الجاحظ

---

(١) مختصر تاريخ دمشق : ٢٤/٤٠٠

في الخطباء(١)، وأورد قول سعيد بن المسيّب، وقد سئل: من أبلغ الناس؟ فقال: رسول الله ـ ﷺ ـ فقيل: ليس عن هذا نسألك قال: معاوية وابنه، وسعيد وابنه، وما كان ابن الزبير دونهم، ولكن لم يكن لكلامه طُلاوة»(٢).

وقال طحلاء يمدح معاوية بالفصاحة، وجهارة الصوت، وجودة الخطبة:

رَكُوبُ المنابر وثَّابُها ... مِعَنٌّ بخطبته مِجْهَرُ
تَريع إليه هوادي الكلام ... إذا ضلّ خطبتَه المِهْذَرُ(٣)

وهيّأه تكوينه الثقافي، وفطنة وذكاء أُوتيهما ليكون من الفقهاء. قال ابن عباس: «معاوية فقيه(٤).

ـ قوله الشعر :

وكان شاعراً، وقد أُثر عنه قريض كثير. روي له، وهو ـ على رأي ابن رشيق ـ لائق به، دالّ على صحة ناقله ـ قوله:

إذا لم أَجُدْ بالحِلم مني عليكمُ ... فمن ذا الذي بعدي يؤمَّلُ للحلم؟
خذيها هنيئاً واذكري فعلَ ماجد ... حباكِ على حرب العداوة بالسلم(٥)

وروي له في غير موضع:

فقَدتُ سفاهتي وأزحتُ غَيّي ... وفيَّ على تحلُّميَ اعتراضُ
على أني أجيبُ إذا دعتْني ... إلى حاجاتِها الحدقُ المِراضُ(٦)

ومن شعره قوله :

كأن الجبانَ يَرى أنه ... يدافعُ عنه الفرارُ الأجلْ

---

(١) البيان والتبيين : ١/٣٥٣.
(٢) السابق : ١/٣١٤.
(٣) السابق : ١/١٢٧.
(٤) أسد الغابة : ٤/٣٨٦، العقد الثمين : ٧/٢٢٨.
(٥) العمدة : ١/٣٥. (٦) العمدة : ١/٣٥.

فقد تدرك الحادثاتُ الجبانَ ويسلم منها الشُّجاعُ البطلْ(١)

وقوله :

أظن الحلم دلَّ عليَّ قومي وقد يُستجهل الرجلُ الحليمُ
ومارستُ الرجال ومارسوني فمُعْوَجٌّ عليَّ ومستقيمُ(٢)

وقيل إن معاوية ـ رضي الله عنه ـ لما حضرته الوفاة جعل يقول:

إن تناقشْ يكن نقاشُك يارَ بِّ عذاباً، لا طَوْقَ لي بالعذابِ
أو تجاوزْ فأنت ربٌّ رؤوف عن مسيء ذنوبُه كالترابِ(٣)

وهي نماذج لا ينقصها التدفق والرونق، وتكشف عن منزع خلقي، وشخصية متزنة وقور(٤).

ـ مجالسه العلمية :

وعلى انشغال معاوية بأعباء الحكم، ومسؤوليات الخلافة، والالتفات إلى توطيد دعائم الدولة؛ كانت له مجالس علمية وأدبية يستقبل فيها العلماء والشعراء، وأرباب اللَّسَن واللَّقَن، فيستمع إليهم، ويسألهم عن أخبار العرب وأيامها وأشعارها، ويناقشهم في أحوال الكلام، وشؤون الفصاحة والبلاغة.

كان يدخل عليه عبيد بن شرية الجرهمي، وهو رواية من المعمرين، وأحد القدماء في الحكمة والرئاسة والخطابة، استحضره معاوية من صنعاء، فسأله عن أخبار العرب الأقدمين وملوكهم وأشعارهم، ثم أمر بتدوين أخباره في كتابين: أحدهما «كتاب الملوك وأخبار الماضين» والثاني «كتاب الأمثال»(٥).

---

(١) الكامل : ١٣٥٩، نصيحة الملوك : ٥٠٩.

(٢) تمام المتون : ١١. (٣) العمدة : ١/٣٥.

(٤) انظر نماذج كثيرة من شعره في وقعة صفين: ٢٣، ٧٢، ٧٤، ٧٩، ٢٧٣، ٢٧٥، ٣٤٦، ٣٦٧، ٤١٦، ٤٣٣، ٥٤٣.

(٥) الأعلام : ٤/١٨٩، وانظر بعض ما كان يجري من حديث بين معاوية وعبيد في لباب الألباب: ١٢٤، فاكهة الضيف : ٨٢، شرح شواهد المغني: ٢/١٦٨.

كما كان دَغفل بن حنظلة النسابة البكري كثير الدخول عليه، وكـان دائم السؤال له عن الأيام والوقائع والأشعـار، وكـان يجمـع في مجلســه بينـه وبين النسابة الراوية أبي السُطّاح اللخمي(١).

ومن رواد مجالس معاويـة الكثيرين صُحـار بن عيَّاش العبـديّ الخطيب المفوّه، كان يدخل عليه فيسأله عن البلاغة وأحوالها. قال له مرة ما هذه البلاغة التي فيكم؟ قال صحار: شيء تجيش به صدورنا فنقذفه على ألسنتنا(٢).

وسأله مرة عن الاختصار، فقال لـه: مـا أقـرب الاختصـار؟ قـال: لمحـة دالّة(٣). وسأله في مرة أخرى: ما تعدّون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز. قـال لـه: معاوية. ما الإيجاز؟ قال: صُحار أن تجيب فـلا تُبطىء، وتقـول فـلا تخطىء. ولعل الإجابة لم تنقع غلة معاوية، لعله استقلّ كـلام صحـار ـ كما يقـول أبـو حاتم(٤) ـ أو لعله استكثره ـ كما يقول أبو هلال(٥) ـ فقال أو كـذلك تقـول؟ فاستقاله صحار، وقـال: أقلني يـا أمير المؤمنين، ألا تبطىء ولا تخطىء، فـأتى بكلام أوجز من الكلام الأول، فكان في الذي أبقى غنى عنهما وعوض منهما كما يقول العسكريّ.

وسأل عمرو بن العاص ـ وهـو من أهـل اللَّسَـن والقـول ـ : من أبلـغُ الناس؟ قال من ترك الفضول، وأقبل على الإيجاز(٦)، وفي رواية: «من قلـل من الإكثار، واقتصر على الإيجاز»(٧).

وهو يقول مرة لابن أوس: ابغ لي محدّثا. قال: أو تحتاج معي إلى محدّث؟

---

(١) البيان : ٣٦٢/١.

(٢) البيان : ٩٦/١، ٤٦/٤.

(٣) الكامل : ٨٨٤.

(٤) فاكهة الضيف : ٤٦.

(٥) الصناعتين : ٣٨.

(٦) نصيحة الملوك : ٥٥٣.

(٧) لباب الألباب : ٢٣٦.

قال: أستريح منه إليك، ومنك إليه، وربما كان صمتك في حال أوفق من كلامك»(١) إن معاوية ينبّه إلى أمر هام يتعلق بفن المحادثة، وهو أن الاستماع طويلاً إلى محدث واحد قد يبعث الملل، أو يخفف وقدة الاستمتاع، كما أن الصمت في بعض المواطن أولى من الكلام، وقد أورد أبو هلال كلام معاوية في الاحتجاج لقول ابن المقفع في أن البلاغة اسم لمعان كثيرة.. منها ما يكون في السكوت.

ـ تمثله بالشعر :

وكان معاوية حُفَظَة للشعر، كثير التمثل به، والاستشهاد بعيونه وشوارده في المجالس والمواطن المختلفة، وقد حفظت لنا كتب التراث نماذج كثيرة من الأشعار التي تمثل بها.

دخل الأحنف بن قيس على معاوية، فتكلم بكلام، فقال معاوية: لقد أُوتيت تميم الحكمة مع رقة حواشي الكلم، وأنشأ يقول:

يا أيها السائل عمّا مضى	وعلم هذا الزمن العائب
إن كنتَ تبغي العلم أو أهله	أو شاهداً يُخبر عن غائب
فاعتبر الأرضَ بسكانها	واعتبر الصاحبَ بالصاحب(٢)

وتمثل معاوية في عبدالله بن بُديل، وكان شهد صفين مع علي وقتل فيها.

أخو الحرب إن عضّتْ به الحرب عضّها	وإن شمرت عن ساقها الحرب شمّرا
ويدنو إذا ما الموتُ لم يكُ دونه	قِدى الشبر يحمي الأنفَ أن يتأخّرا(٣)

ورأى معاوية هُزاله وهو متغرٌ، فقال :

أرى الليالي أسرعتْ في نقضي	أَخَذْنَ بعضي وتركْنَ بعضي
حَنَيْنَ طولي وتركنَ عَرضي	اقعدْنني من بعد طول النَّهْضِ(٤)

---

(١) الصناعتين : ٢٠.
(٢) البيان : ١/ ٥٤
(٣، ٤) البيان : ٤/ ٦٠.

ويروى أنه لما أتاه موت عتبة تمثل:

إذا سار من خلف امرىء وأمامَه وأُوحِش من أصحابه فهو سائر

فلما أتاه موت زياد تمثل :

وأُفردتُ سهماً في الكنانة واحداً سيُرْمى به أو يكسر السهمَ كاسرُ(١)

وقال عمرو بن العاص لمعاوية: والله ما أدري يا أمير المؤمنين أشجاع انت أم جبان، فقال معاوية متمثلاً:

شجاعٌ إذا ما أمكنتْني فرصةٌ وإن لم تكن لي فرصةٌ فجبانُ(٢)

ولما ثقُل في المرض الذي مات فليه دخل عليه الحسن بن علي يعوده، فاستوى جالساً، وقال:

وتجلدي للشامتين أريهم(٣)

ولـمّا احتضر كان يتمثل بقول القائل :

فهل من خالد إمّا هلكنا وهل بالموت ياللنّاس عارُ(٤)

وغير ذلك من النماذج الكثيرة(٥) التي تدل على غزارة ما كان يحفظه معاوية من الشعر، وقدرته على استحضاره في الوقت المناسب، والتي تؤكد طبيعة الجد والوقار، وتكشف عن احتفاء بالشعر الهادف ذي المنزع الديني والخلقي.

---

(١) الكامل : ١٣٨٧.

(٢) العقد : ١/٩٩، عيون الأخبار : ١/١٦٣.

(٣) تمام المتون : ٦٦.

(٤) العقد الثمين : ٧/٢٣٢.

(٥) انظر أمثلة مما كان يتمثل به معاوية في العقد: ١/١٣٦، أمالي الزجاجي: ٧، نسب قريش: ١١٠، ١٢٧، ١٤٠، الفرج بعد الشدة: ٥/٦، عيون الأخبار: ١/١٦٥، ٣/١٨٨، جمع الجواهر: ٨٤، طبقات فحول الشعراء: ١٩٤.. وغيرها.

معاوية الناقد

كان معاوية إذن خليفة عالماً، يحسن الكتابة والحساب، وهو من أرباب الفصاحة والبلاغة، حُفَظَة للشعر وأقوال العرب، كثير التمثل به في المواقف والمقامات التي تتطلبه، بل كانت فيه ملكة قرضه، وهو كثير الاحتفاء في مجالسه بالعلماء والأدباء وأرباب الفصاحة والقول، يستنشدهم وينشدهم، ويسأل عن الأيام والأخبار والوقائع، وعن شؤون البلاغة والبيان، ويدلي في الحوار والنقاش بدلو العالم الأديب. فلا عجب بعدُ أن يكون لمعاوية حسّ مرهف، وذوق مدّرب مصقول، يميز به جيد القول من رديئه، ويعرف حسنه من قبيحه، ويمكّنه من تلمس أقدار الكلام، ومقامات الشعراء ومنازلهم، لا عجب أن تكون في معاوية ملكة النقد، فالنقد تمييز وإدراك، وتذوق وإحساس، وقد استوفى أمير المؤمنين الأدوات التي تسعفه على ذلك، والخبرة التي تجعله أهلاً للخوض في هذا النشاط الأدبي.

وقد تجمّع لدينا عدد غير قليل من آراء معاوية بن أبي سفيان الأدبية النقدية(١) ووقفنا على قدر من مواقفه وملاحظاته حول الشعر والشعراء. ويحاول هذا البحث التعامل مع هذه الآراء والمواقف، للوقوف على جانب هام من شخصية الخليفة الأموي معاوية، وهو الجانب الأدبي النقدي، وهو جانب نحسب ـ في حدود ما اطلعنا عليه ـ أن أحداً لم يبحثه البحث الجاد الذي يستحقه.

ومعاينة ما وقع لنا من أقوال معاوية ومواقفه من الشعر والشعراء تشي بخبرة بفن الشعر، وتضع أيدينا على مجموعة غير قليلة من المسائل والقضايا الأدبية التي توقف عندها هذا الناقد، وبدا فيها سباقًا إلى بعض الآراء والملاحظات التي شاعت بعد ذلك في النقد العربي.

---

(٦) جمعناها في كتابنا نصوص النظرية النقدية عند العرب: ٧٥ ـ ٧٩.

وظيفة الشعر

ازدهر الشعر في عصر بني أمية، وتعدّدت ضروبه وصوره، وتنوعت معانيه وأشكاله، وعُرفت فيه طوائف كثيرة من الشعراء من شتى المذاهب والاتجاهات السياسية والدينية والفنية، وكان وراء هذا الازدهار والتطور عوامل سياسية واجتماعية وحضارية، وبدا الشعر سلاحاً فعّالاً ترفعه جميع الفرقاء المتصارعة، وتستخدمه في الحجاج والجدال والدفاع عما تعتقده الحق، فهو جهاز إعلام تلك العصور.

وكان معاوية من أعرف الناس بدور الشعر، ولاسيما في حياة العرب، وقد أثرت عنه أقوال كثيرة تتحدث عن هذا الدور، وهي ـ في مجموعها ـ تعدّ الشعر نشاطاً ثقافياً جاداً، يهدف إلى تحقيق وظائف خيرة نبيلة، وتستبعد كونه ضرباً من الترف أو اللهو، أو فناً جمالياً صرفاً، مجرداً عن الغاية، إن الشعر غائي هادف، وهو مفيد نافع، وقد تأثر معاوية ـ كما سنرى ـ في حديثه عن دور الشعر تأثراً عميقاً بآراء عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وبدا يرتسم مراسمه في الحث على تعلم الشعر وروايته وبيان غاياته ووظائفه المختلفة، وتوقف معاوية ـ على نحو ما فعل الفاروق أبو حفص قبله ـ عند عدد من أدوار هذا الفن الأدبي ومناحي تأثيره:

ـ الدور النفسي :

إن الشعر فن مؤثر، وهي ـ بما ينطوي عليه من خصائص جمالية ممتعة مطربة ـ ذو قدرة عجيبة على الانسراب إلى نفس المتلقي، والتأثير فيها. إن له لوناً من الدبيب الخفي الذي يشبه السحر، يحمل على الانفعال والاستجابة، وعلى تبني المواقف التي يدعو إليها. إن الشعر ـ بطاقاته الثرة ـ باعث على الإثارة، ومحرض على التفكير والتغيير، بل قد يقلب في نفس المتلقي ميزان الأمور، فيدفعه إلى نقيض ما كان عليه، قال معاوية مجلّياً هذا الدور النفسي للكلمة، في معرض الحث على تعلم الشعر، أرقى صورها، : «اجعلوا الشعر أكبر همّكم، وأكثر دأبكم، فلقد رأيتني ليلة الهرير ـ بصفّين ـ وقد أتيت بفرس أغرّ

محجّل، بعيد البطن من الأرض، وأنا أريد الهرب لشدة البلوى، فما حملني على الإقامة إلا أبيات عمرو بن الإطنابة.

أبتْ لي همّتي وأبى بلائي ... وأخذي الحمدَ بالثمن الرّبيح
وإقحامي على المكروه نفسي ... وضربي هامةَ البطل المُشيح
وقولي كلما جَشَأت وجاشت: ... مكانك تُحمدي أو تستريحي
لأدفعَ عن مكارمَ صالحات ... وأحمي بعدُ عن عرضٍ صحيح(١).

لقد أثر شعر الفروسية الحارّ المتدفق في نفس معاوية، حمله على الثبات بعد خوف، وعلى الجرأة بعد خور.

الدور الخلقي الإصلاحي : وهكذا يمتلك الشعر ـ الملتزم بقيم نبيلة ـ قدرة هائلة على التسديد والإصلاح، وعلى التوجيه والتعليم، ويغدو درساً هاماً في التربية لا يمكن إغفال شأنه، إنه عندئذ سمو بالخلق، وارتقاء بالنفس، لأنه تجسيد للمبادىء الكريمة، والمثل الرفيعة، وهو ـ بتأثيره النفسّي الذي أشار إليه معاوية ـ يحقق هذه الغاية أكمل تحقيق، ويصبح لوناً من تهذيب النفس وبنائها بناء فكرياً سليمًا، تستعلي فيه على الصغائر، وتشمخ على الرذائل، فتغدو طُلَعَة للخير، توَّاقة إلى السمو والنبل.

روي أن زياداً بعث ابنه إلى معاوية، فكاشفه عن فنون من العلم، فوجده عالماً بكل ما سأله عنه، ثم استنشده الشعر، فقال: لم أروِ منه شيئاً، فكتب معاوية إلى زياد، يحثه على تعليم ابنه الشعَر، ويأخذ عليه تقصيره في رعاية هذا الجانب الهام في تربيته وتثقيفه، قال له: «ما منعك أن تروّيه الشعر؟ فوالله إن كان العاقّ ليرويه فيَبَرّ، وإن كان الجبان ليرويه فيسخو، وإن كان الجبان ليرويه فيقاتل»(٢).

وقال له في موطن آخر: «اجعلوا الشعر أكبر همكم، وأكثر آدابكم؛ فإن فيه مآثر أسلافكم، ومواضعَ إرشادكم..»(٣).

---

(١) العمدة : ١/٢٩، المجتنى : ٥٢، مجالس ثعلب : ١/٦٧.
(٢) العقد : ٥/٢٧٤.
(٣) الكامل : ١٤٣٣.

ودخل عليه مرة الحارث بن نوفل، ومعه ابنه عبد الله، فسأله معاوية: ما علّمت ابنك؟ قال: القرآن والفرائض، فقال: روّه فصيح الشعر؛ فإنه يفتّح العقل، ويفصّح المنطق، ويطلق اللسان، ويدلّ على المروءة والشجاعة..»(١).

الدّور الثقافي : ومن الواضح أن معاوية قد أشار في النص السابق الذي حث فيه الحارث تعلم ابنه الشعر إلى وظيفة أخرى هامة لهذا الفن الأدبي، وهي الوظيفية الثقافية العلمية، فمن حفظ ورواه اتسع أفقه، ونمت معرفته، إذ يقفه على عوالم غنية، وأجواء بعيدة رحبة، وهو عامل من عوامل الذكاء والفطنة؛ إذ فيه خلاصة تجارب الصفوة، والشعر ـ للعرب ـ ديوانها، وكتاب معرفتها، ومستودع ثقافتها وعلمها، وفيه أسرار لغتها، ودقائق لسانها، ولذلك كان فصيح الشعر : «يفتّح العقل، ويفصّح المنطق، ويطلق اللسان(٢)».. وهو أعلى مراتب الأدب والثقافة، قال معاوية : «يجب على الرجل تأديب ولده، والشعرُ أعلى مراتب الأدب(٣)»..

الشعر ممتع : ويبدو أن قدرة الشعر على تحقيق هذه الوظائف التي يتوقف معاوية عند بعض منها ترجع إلى ما فيه من إمتاع. إن الشعر فن شائق جذاب، وهو ـ في موطن المقارنة بينه وبين النثر ـ أكثر متعة وألقاً، إن له من الجماليات المتمثلة في لغته الباهرة، وخياله المجنح الوثاب، وموسيقاه المطربة العذبة، ما يجعله فناً من القول لذيذاً، لقد طالت مفاضلة النقاد بين الشعر والنثر، وكان لكل منهما عشاق وأنصار، وله حججه في التقديم والإيثار، ولكن استعمال معاوية لتعبير (المتعة) في الشعر ـ في هذا الوقت المبكر من تاريخ النقد الأدبي ـ يبدو شيئا لافتاً للنظر، فقد شاع هذا الوصف بعد ذلك، ولا سيما في النقد الحديث عند أصحاب المذهب الجمالي.

روي أن معاوية ـ لما حمُل إليه هدبة بن خَشْرَم العذري ـ وكان قتل زيادة بن زيد ـ سأله: ماذا تقول؟ فقال هدبة: أتحب أن يكون الجواب شعراً أم

---

(١) المصون : ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢) السابق نفسه.

(٣) العمدة : ١/٢٩.

نثراً؟ قال معاوية: بل شعراً فإنه أمتع. فأنشد هدبة...(١)».

إن معاوية يطرب لسماع الشعر، فهو ـ في رأيه ـ أمتع من النثر، وأدخل في النفس. وهكذا يكون هذا الناقد قد فطن إلى الجانبين الهامين اللذين هما عماد أي فن عظيم: الفائدة والمتعة، فللشعر ـ كما ذكر معاوية ـ وظائف نبيلة جلى، وهو ـ إذ يطرب المتلقي ويمتعه، وإذ تلذ الأنفس لسماعه ـ تتحقق له القدرة على أداء دوره بشكل أمثل وأعمق.

ـ خلود الأثر :

ويمتلك الشعر العظيم المقدرة على الديمومة والخلود، إن أثره لا ينقضي بانتهاء قائله أو ذهابه، ولكنه يمتد في عقب الأجيال، ويبقى صداه عالقاً في الضمائر والآذان، فلا ينبغي لأحد أن يهوّن شأن الكلمة، أو يَحْقِر مداها. إن الشعر قد يَخْلُد ويُخَلِّد، وقد يبقى ويُبقي، ولطالما تحدثت العرب عن دوره في «تخليد مآثرها».

قال معاوية لابن الأشعث بن قيس: ما كان جدك قيس بن معدي كرب أعطى الأعشى؟ فقال: أعطاه مالاً وظهراً ورقيقاً وأشياء نسيتُها فقال معاوية ـ مشيرا إلى ديمومة الأثر الذي نتحدث عنه: «ولكن ما أعطاكم الأعشى لا يُنسى(٢)».

بين عمر بن الخطاب ومعاوية

ذكرنا عرضاً في سياق الكلام المتقدم سبق عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ إلى هذا المنحى من الحديث عن دور الشعر(٣) ووظائفه المختلفة، ثم جاء معاوية فاتفق معه في الرأي، بل بدت ملاحظات الفاروق أبي حفص النبع الذي

(١) الكامل : ١٤٥٢، وفي شرح شواهد المغني : ٢٣٥/٥ «فإنه أنفع».

(٢) تمام المتون : ٢٩٣.

(٣) انظر بحثنا «نقد الشعر عند عمر بن الخطاب» في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، العدد الثاني.

يغترف منه معاوية، لقد تلبَّث عمر طويلاً في الحديث عن طاقات الشعر المختلفة، وعن أثره النفسي، وعن قدرته العجيبة على التوجيه والتسديد، والتربية والإصلاح. كان يقول: «تعلموا الشعر، فإن فيه محاسن تُبتغى، ومساوئ تُتّقى، وحكمةً للحكماء، ويدلُّ على مكارم الأخلاق(١)»، وكان يقول: «تحفَّظوا الأشعار، وطالعوا الأخبار، فإن الشعر يدعو إلى مكارم الأخلاق، ويعلّم محاسن الأعمال، ويبعث على جميل الأفعال(٢)»، وتحدث عن دوره في التكوين الثقافي العلمي، فقال «يفتّق الفطنة، ويشحذ القريحة(٣)» وسأل ابنة زهير بن أبي سلمى - على نحو ما سأل معاوية بعدُ ابن الأشعث بن قيس - قال لها: «ما فعلت حلل هرم بن سنان التي كساها أباك؟ قالت أبلاها الدهر» فقال - متحدثاً عن ديمومة الكلمة وامتدادها - : «ولكن ما كساه أبوك هرماً لم يُبله الدهر»(٤).

فعمر أستاذ معاوية في هذا المنحى الخلقي من الحديث عن الشعر، وبيان أغراضه ووظائفه، والإلحاح على تعلم النماذج الخيرة منه، والتفطين إلى أنه نشاط ممتع مفيد، ينطوي على طاقات ثرة يمكن توجيهها واستثمارها في التربية والإصلاح، وفي بناء النفس بناء فكرياً سليماً.

الشعر بين القبول والرفض

إن معاوية شديد الحماسة للنماذج الخيرة من الشعر، تلك التي تربي خلقاً فاضلاً، أو تحث على مكرمة، أو تبعث على الخير والفضل. وقد تمثلت هذه النزعة الدينية الخلقية في جميع المواطن التي مرّت معنا حديثه عن غائية الشعر ووظائفه التربوية الاجتماعية الثقافية، النماذج التي كان يحفظها ويتمثل بها في المجالس والمواطن الكثيرة، ما روي عنه من الأشعار التي قالها. ومثلما كان

---

(١) كنز العمال : ٨٥٥/٣.

(٢) نضرة الإغريض : ٣٥٧.

(٣) السابق نفسه.

(٤) الأغاني : ٣٠٥/١٠، نثر الدر : ٢٧/٢.

يطرب للنموذج الكريم من القول، أثر عنه النعي على أغراض وفنون منه. هجّن معاوية ضروباً من الشعر، وسفّه قائلها، ونهى عنها، ورأى فيها منْقصَة من قدر القائل وكرامته، وضرباً من الإفساد والعبث، كالتشبيب بالنساء، والهجاء، ومديح التكسب، وغير ذلك من الأغراض السفيهة التي لا تتفق مع دين ولا خلق، وقد تجلى ذلك فيما قاله لعبد الرحمن بن الحكم الذي شهر بقول الشعر(١):

ـ **التشبيب بالنساء** : قال معاوية لعبد الرحمن: «يابن أخي، إنك شُهرتَ بالشعر، فإياك والتشبيبَ بالنساء، فإنك تغرّ الشريفة في قومها، والعفيفة في نفسها...»

وفي رواية: «فتغرّ الشريفة، وترمي العفيفة، وتقرّ على نفسك بالفضيحة..»

ـ **الهجاء** : قال لعبد الرحمن: «وإياك والهجاء، فإنك لا تعدو أن تعادي كريماً، أو تستثير به لئيماً» وفي رواية «فإنك تُحْنِق عليك كريماً، وتستثير سفيهاً»

ـ **المديح** : ثم قال له: «وإياك والمديح، فإنه طعمة الوقاح، وتفحش السؤال» وفي رواية: «فإنه كسب الخسيس» وفي أخرى: «فهو كسب الأنذال، وإن لم تجد من المدح بُدّاً، فكن كالملك المرادي حيث مدح، فجمع في المدح بين نفسه وبين الممدوح، فقال :

أحللتُ رحلي في بني ثُعَلٍ   إن الكريم للكريم مَحَلّ

ثم رخّص لهذا الشاعر في ضرب من الشعر، فقال: «ولكن افخر بمآثر قومك، وقل من الأمثال ما تزيّن به نفسك أو ما توقّر به نفسك ـ وتؤدّب به غيرك.. »

---

(١) العقد : ٥/٢٨١، التذكرة الحمدونية : ٣٨٨، نثر الدر: ٣/٢٢.
المحاسن والمساوىء : ٤٣٢، محاضرات الأدباء : ١/٨١.

إن النزعة الدينية الخلقية واضحة في هذا النص الهام؛ لقد نهى معاوية عن أغراض خسيسة من الشعر، وعلل ذلك تعليلاً خلقياً؛ نهى عن التشبيب بالنساء، لما فيه من فحش، واعتداء على الأعراض، وفضح للحرمات، ولما فيه من إغراء بالرذيلة، واستبهار بالفاحشة، وتزيين للمنكر، ونهى عن الهجاء، فهو قذف، يزرع الحقد، ويولّد البغضاء، وهو يستعدي الكريم إن كان في كريم، وهو يستثير اللئيم ويُضَرِّيه على العداوة والشحناء، ونهى معاوية عن مديح التكسب، فهو كسب خسيس، كسب الأنذال الصغار، الذين يمتهنون الكلمة، ويتاجرون بالشعر، فيمدحون ظالماً، ويعظّمون ذليلاً، غير مميّزين حقاً من باطل، وصدقاً من كذب، ضمائرهم تشترى بحفنة من مال، وألسنتهم يلويها الدرهم والدينار. وإذا كان المديح أمراً لا مَنْدُحة عنه، فليمدح الشاعر أهل الفضل والخير بلا استخذاء أو تصاغر، وتوقيراً لا طمعاً، وتجسيداً للمثل لا جشعاً

ولكن معاوية أذن لعبد الرحمن من الشعر بما يدل على النبل والفضل والخير والحق، رخّص له في تخليد المآثر، وتمجيد البطولة، والفخر بالمكارم ومحمود الخصال، وأن يقول في الحكمة والمثل ما يُشعر بوقاره وحلمه، ويدل على عقله وفضله، وما يكون فيه لغيره تأديب ووعظ، وتعليم وتهذيب.

إن هذا النص واضح الدلالة على أن الشعر فن جاد، ذو غاية وهدف، ولا يجوز اتخاذه مطية للعبث والإفساد، والشاعر صاحب رسالة، فهو مؤدب مصلح، يروج للحق، ويمجد الخير، ويسمو عن مواطن الريب والسفه، والشعر ـ شأنه شأن الكلام جميعه ـ لا يقبل كله، ولا يُرفض كله. فيه الحق والباطل، الحسن والقبيح، مصداقاً لقوله رسول الله ﷺ: «الشعر بمنزلة الكلام؛ فحسنه كحسن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام»(١).

---

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد : ٣٧٨.

أحكام على بعض النماذج الشعرية

استحسن معاوية بعض النماذج، وأطلق عليها أحكاماً نقدية تشعر بالتقدير. وعلى الرغم من أن بعض هذه الأحكام لم يكن معللاً، إلا أن المتأمل فيها لا يخطئه أن يقع على معايير معينة بدا الناقد يفيء إليها، أو يستأنس بها، وكان أبرزَها جديةُ المضمون، وانطواؤه على قيم رفيعة خيرة.

قال معاوية يوماً: قاتل الله أبا النجم حيث يقول:

لقد علمتْ عِرسي فلانةُ أنني ... طويلٌ سنا ناري بعيدٌ خمودُها

إذا حلَّ ضيفي بالفلاة ولم أجدْ ... سوى منبتِ الأطنابِ شبَّ وقودُها(١)

نقد انطباعي : «قاتل الله أبا النجم» ولكنه يوحي بالمعيار الخلقي الذي يحمل الناقد على استحسان هذه الصورة الجميلة لقيمة نبيلة هي الكرم.

ويقول يوماً لجلسائه: أخبروني بأشجع بيت وصف به رجل قومه، فقال له رَوْح بن زنباع: قول كعب بن مالك.

نصل السيوف إذا قَصُرْنَ بخطونا ... قِدْماً ونُلْحِقُها إذا لم تلحقِ

فقال له معاوية : صدقت(٢)

وأذن معاوية يوماً للناس إذناً عاماً، فلما احتفل المجلس قال: أنشدوني ثلاثة أبيات لرجل من العرب، كل بيت قائم بمعناه. فسكتوا، ثم طلع عبدالله بن الزبير، فقال: هذا مقوال العرب وعلامتها: أبو خُبيب. قال: مَهيم؟ قال: أنشدني ثلاثة أبيات لرجل من العرب، كلُ بيت قائم بمعناه. قال: بثلثمائة ألف . قال وتساوي، فأنشده للأفوه الأودي.

---

(١) بهجة المجالس : ١/٢٩٦

(٢) الأغاني : ١٦/٢٣٤.

بلوتُ الناس قرناً بعد قرن	فلم أرَ غير ختّالٍ وقالِ

وقال : صدق، هيه، قال:

ولم أرَ في الخطوب أشدَّ وقعاً	وأصعبَ من مُعاداة الرجالِ

قال : صدق، هيه، قال :

وذقتُ مرارة الأشياء طُرّاً	فما طعمٌ أمَرُّ من السؤالِ

قال : صدق، ثم أمر بثلثمائة الف(١).

ومن الواضح أن معاوية يفيء ها هنا إلى معيار نقدي هام عند العرب، وهو **وحدة البيت**، وكان الذوق العربي عامة ـ ولعلّ ذلك أيسر في الحفظ، وأعون على التمثل والاستشهاد ـ يؤثر البيت المستقل برأسه، الذي لا يرتبط بغيره في المعنى، وها هو معاوية يرسي هذا المبدأ النقدي «كلُّ بيت قائم بمعناه» ولعله أول من تحدّث عنه فيما نعرف، ثم شاع وانتشر بعد ذلك، حتى أصبح من عيوب الشعر أن يكون البيت متعلقاً بما بعده، وأطلقوا على ذلك مصطلحاً نقدياً معروفاً، وهو (التضمين) أورد ابن عبد ربه قول قيس بن الملوح :

وأدْنَيْتني حتى إذا ما سبَيْتني	بقول يحل العُصْمَ سهلَ الأباطح
تجافيتِ عني حين لا ليَ حيلةٌ	وغادرتِ ما غادرتِ بين الجوانح

ثم قال: «وهذا من أرقّ الشعر كله وألطفه، لولا التضمين الذي فيه. والتضمين أن يكون البيت معلقاً بالبيت الثاني، لا يتم معناه إلا به، وإنما يُحمد البيت إذا كان قائماً بنفسه»(٢) وذكره المرزباني في عيوب الشعر، فقال. «والتضمين هو بيت يُبنى على كلام يكون معناه في بيت يتلوه من بعده مقتضياً له...»(٣).

---

(١) تاريخ الخلفاء : ٢٠٣.

(٢) العقد : ٣٧٨/٥.

(٣) الموشح : ٢٣.

ومما أثر عن معاوية من أحكام على الشعر استحسانه قصيدتيْ عمرو ابن كلثوم والحارث بن حلّزة اليشكري. قال: «قصيدة عمرو بن كلثوم، وقصيدة الحارث بن حلّزة من مفاخر العرب. كانتا معلّقتين بالكعبة دهراً»(١).

وهذا قول في منتهى الأهمية، فهو يثني على قصيدتين من قصائد الشعر الجاهلي الجياد، مطولة عمرو :

ألا هُبي بصحنك فاصبحينا ولا تُبقي خمورَ الأندرينا

ومطولة الحارث بن حلّزة :

آذنتنا ببينها أسماءُ ربَّ ثاوٍ يمَلُّ منه الثواء

ويعدهما من مفاخر العرب، وسيُتقبل هذا الرأي النقدي فيما بعد بقبول حسن، وستصبح هاتان القصيدتان من السبع أو العشر المختارات، وسيُختلف في تسميتها، فيقال: الطوال، والمذهبات، والسموط، والجياد، والمعلقات. وهي قصائد عدت من عيون الشعر الجاهلي، وذاعت شهرتها، وشهرة أصحابها.

وفي كلام معاوية أيضا من الأهمية والسبق إشارته إلى تعليقهما بالكعبة، وهي إشارة هامة لصاحب التأريخ الأدبي لأنها تقفه على أمرين اثنين:

ـ أولهما: أنها تؤكد فكرة تعليق هذه القصائد أو بعضها على الأقل في الكعبة.

ـ ثانيهما: أن معاوية المخضرم الذي أدرك الجاهلية والإسلام هو أول من تحدث عن التعليق لا ابن الكلبي (ت: ٢٠٤ هـ) أو غيره، كما يقول بعض الدارسين المحدثين(٢)، مما حملهم على إنكار التعليق أو الشك فيه؛ لأن أحداً من المتقدمين لم يقل ذلك، ولأن ابن الكلبي كان مطعوناً فيه. يقول أحد الدارسين المحدثين: «ولعل مما يقدح في خبر تعليق هذه القصائد على جدران الكعبة خلو

---

(١) خزانة الأدب : ٣/١٨١.
(٢) انظر مثلاً الشعر الجاهلي : خصائصه وفنونه : ١٨١.

مصادر القرون الأربعة الأولى بعد الإسلام منه، وظهوره متأخراً في المصادر التالية.»(١).

إن معاوية بن أبي سفيان إذن هو أقدم من أُثر عنه كلام يشير إلى القصائد المعلقات، ولا يستبعد أن يكون رآها بنفسه، لأنها ظلت معلقة في الكعبة دهراً، ثم أزيلت في الإسلام.

ومن ضروب الشعر التي يبدو أنها كانت مستحسنة عند معاوية المراثي. كان كثير التمثل بهذا اللون، يحظى بالقبول عنده، ويأنس بالاستماع إليه، مما يؤكد ميله إلى المعاني الجادة، ذات المنزع الديني والخلقي، ففي هذا اللون من الشعر كثير من المواعظ والحكم، وذكر الحياة والموت، وهو ينطوي على تخليد للمآثر، وتمجيد للبطولة. قال أبو الحسن: «كانت بنو أمية لا تقبل الراوية إلا أن يكون راوية للمراثي. قيل: ولم ذاك؟ قيل: لأنها تدل على مكارم الأخلاق(٢).

أحكام على بعض الشعراء

نُقلت عن معاوية أحكام نقدية على بعض الشعراء؛ فقد أثر عنه تفضيل عدد منهم، مثل عدي بن زيد، وطفيل الغنوي، والأعشى، وبعض شعراء مزينة مثل زهير ، وابنه كعب، ومعن بن أوس، وكانت الأحكام معللة حيناً، معتمدة على الذوق والانطباع الشخصي حيناً آخر.

- **عدي** : روي أن معاوية «كان يفضل عديّ بن زيد على جماعة الشعراء(٣)» وهو رأي غير معلل، فمعاوية لا يُفصح عن سبب هذا التفضيل،

(١) دراسات في الأدب الجاهلي : ٧١.

(٢) البيان : ٢/٣٢٠.

(٣) الوساطة : ٥١.

ولكن الذي يتفق مع طبيعته أن يكون هذا الإعجاب قائمًا على معيارخلقي، فلزيد شعر كثير في الحكمة والوعظ، والحديث عن المنايا والدهر وتصاريف الأيام.

ويبدو أن النقاد الذين جاؤوا بعد ذلك لم يشاركوا معاوية الرأي في عدي، وهناك أقوال كثيرة تشعر أن ظنّ القوم في هـذا الشـاعـر لم يكن حسنـاً. كـان الأصمعي وأبو عبيدة يقولان: «عديّ بن زيد بمنزلة سُهيل في النجوم، يعارضها ولا يجري مجراها»(١). وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: «العرب لا تروي شعر عدي لأن ألفاظه ليست بنجدية، وكـان نصرانيـاً من عبـاد الحيرة، قـد قـرأ الكتب(٢)». وقال ابن قتيبة: «وعلماؤنا لا يرون شعره حجة»(٣).

ولكن معيار معاوية في تفضيل عدي لم يكن معياراً شكلياً، ويظهر لنا أنه كان يحفل بالمضمون، فيستحسن مـا في شعـره من بعض المعـاني الجـادة كما ذكرنا.

ـ طفيل : وكان معجباً بطفيل الغنـوي، وكـان يقـول: «دعـوا لي طفيـلاً، وسائر الشعراء لكم»(٤) وهو حكم غير معلل كذلك، ولكن معيار المضمـون قـد يسعفنا في تلمس سبب هذا الإعجاب، أو الاقتراب منـه على الأقـل، فقـد اشتهـر طفيل بغرض جاد يتوقع أن يصادف هوى في نفس ناقد وقور مثـل معـاويـة، وهو وصف الخيل، ونعت الجياد، حتى كان عبدالملك بن مروان يقول: «من أراد أن يتعلم ركـوب الخيـل فليرو شعـر طفيـل»(٥)» وقـال ابن قتيبـة: «كـان من أوصف الناس للخيل، وكان يقال له في الجاهلية: الـمُـحبِّـر، لحسن شعره(٦).

وإذا كان كلام معاوية السابق في طفيل غير معلل، فإنه أثر عنه رأي آخر، وهو قوله: «دعوا لي طفيلاً؛ فإن شعره أشبه بشعر الأولين من زهير»(٧) وهـو

---

(١) الأغاني : ٢/٩٧.
(٢) الشعر والشعراء : ٢٣٠.
(٣) الشعر والشعراء : ٢٢٥.
(٤) السابق : ٤٥٣.
(٥) السابق نفسه.
(٦) السابق نفسه.
(٧) فحولة الشعراء : ١٠.

نقد موضوعي، ينهض على الموازنة بينه وبين زهير، ويبدو أنه يقدم طفيلاً على صاحبه، وهو يعلل هذا التقديم بأن شعره أشبه بشعر الأوائل من زهير، ومن الواضح أن معيار التقديم هنا هو معيار زمني، وفي هذه المقولة ما يدل على أن فكرة (القدم والحداثة) في الشعر عرفت منذ فترة مبكرة جداً، وأن طائفة من الجاهليين أنفسهم كانوا يعدون محدثين بالقياس إلى من سبقهم، وكان شعر بعضهم أشبه بشعر من تقدمهم من غيرهم، ومعاوية يؤثر ما قَدُم، ويرى في شعر الأولين من الجاهليين الصورة المثلى، وهو يبني تقديمه طفيلاً على زهير على دنو الأول من هذه الصورة، وصدوره عنها أكثر من الثاني.

وقد تبنَّى الأصمعي رأي معاوية، فها هو يقول: «طفيل الغنوي أشبه بالشعراء الأوليين من زهير...»(١) وهو - في استحسانه طفيلاً - يراه في بعض شعره أشعر من امرئ القيس. يقول: «وطفيل عندي في بعض شعره أشعر من امرئ القيس»(٢).

- **الأعشى** : وكان معاوية يستحسن شعر أعشى قيس، وكان يسميه «صنَّاجة العرب»(٣) وهو لقب اشتهر به الأعشى وذاع وانتشر،ولا ندري - على وجه القطع - إن كان معاوية هو أول من سماه به، أم أن هذا اللقب كان ذائعاً في الجاهلية ومعاوية يتبناه ويردده؟ فقد كانت قريش تقول عن الأعشى: «هذا صناجة العرب، ما مدح أحداً قط إلا رفع في قدره . »(٤)، ولكن أكان ذلك في الجاهلية أم أنه ذاع بعد أن استعمله معاوية؟ وعلى كلّ يبدو معاوية - فيما نعرف - أول ناقد محدد الاسم أثر عنه هذا اللقب في الأعشى، ثم انتشر اللقب وذاع. بعث المنصور إلى حماد يسأله عن الشعراء، فقال: «ذلك الأعشى صناجها(٥)، وقال ابن قتيبة: ويسمى صناجة العرب(٦).

---

(١) الموشح : ٥٨.
(٢) فحولة الشعراء : ١٠.
(٣) محاضرات الادباء : ١/٨٢، شرح شواهد المغني : ١٦٧/٢.
(٤) الاغاني : ٩/١٢٥.
(٥) الاغاني : ٩/١١٠.
(٦) الشعر والشعراء : ٢٥٨.

ولا ندري المقصود بهذا اللقب على وجه التحديد، فعبارة معاوية لا تذكره صراحة، واختُلف فيه، فقيل المقصود أنه «يطرب إطرابها»(١) أي الصَّنْج، وهو آلة موسيقية، وكأن في ذلك إشارة إلى جانب موسيقي في شعر الأعشى يجعله مطرباً شاجياً، أو صالحاً للتغني، وقيل لأنه أول من ذكر الصنج في شعره، فقال:

ومستجيبٍ لصوت الصَّنج تسمعهُ　　　إذا ترجِّعُ فيه القينة الفُضُلُ(٢)

وقيل سمي صناجة العرب «لجودة شعره(٣)» فقد كان كما وصفه أبو عمرو بن العلاء ـ الذي كان يفخِّم من شانه، ويعظِّم محله «كثير الأعاريض والافتنان»(٤).

وعلى جميع الوجوه تبدو عبارة معاوية حكما نقدياً دقيقاً، وهي ـ على إيجازها تشير إلى الخصائص الفنية في شعر الأعشى، وهي الموسيقية والإطراب، وأناقة هذا الشعر وحلاوته، وقد اعتدَّ النقاد المتأخرون بهذا الرأي، وشايعوا معاوية عليه.

بعض شعراء مزينة :

ومن أحكام معاوية النقدية على الشعراء ما نُقل عنه من أنه كان يؤثر مزينة، ويرى أن أشعر الشعراء ـ في الجاهلية والإسلام ـ منها. قالوا: «كان معاوية يفضل مُزينة في الشعر، ويقول: كان أشعر أهل الجاهلية منهم، وهو زهير. وكان أشعر أهل الإسلام منهم، وهو ابنه كعب، ومعن بن أوس»(٥).

وهو حكم غير معلل؛ إذ لم يذكر معاوية لماذا يؤثر هؤلاء من شعراء

---

(١) محاضرات الأدباء : ١/٨٢.

(٢) الشعر والشعراء : ٢٥٨.

(٣) خزانة الأدب : ٢/٢٨٨، اللسان «صنج».

(٤) خزانة الأدب : ١/٧٦.

(٥) الأغاني : ١٢/٥٥، مختصر تاريخ دمشق : ٧/٢٦١، وخزانة الأدب، ٧/٢٦١ من غير ذكر لمعن.

مزينة؟ ولكن ما ذكره النقاد من أن هؤلاء من فحول الشعراء ومجيديهم، ولا تخلو أشعارهم جميعاً من معانٍ جادة نبيلة تصادف هوى في نفس ناقد خلقي مثل معاوية؛ قد يدنوبنا من معرفة سبب هذا الإيثار.

وهكذا أطلق معاوية بن أبي سفيان مجموعة من الأحكام النقدية تتعلق بعدد من الشعراء، وكان أغلبها في شعراء الجاهلية. وهي ترد جميعاً في معرض الاستحسان والقبول، وكان بعضها معللاً، وبعضها غير معلل، وهي تفصح عن إعجاب بشعراء غلبت على أشعارهم المعاني الجادة الهادفة، وكان معاوية سباقاً إلى أحكام معينة أثرت عنه، ثم شاعت بعد ذلك في التاريخ الأدبي.

مواقف مع الشعراء

وفد على معاوية عدد كبير من الشعراء، وعاصر كثيراً منهم، وقد استمع إلى بعضهم، وناقش بعضاً آخر، ومُدح فاعطى. وكان ـ كما رأينا ـ يدرك خطر الشعر، ويقدر دور الشعراء، ولاسيما في مثل تلك المعارضة السياسية العاصفة التي كان يواجهها، والتي كان الأدب يلعب فيها دوراً ظاهراً متميزاً؛ فالشعراء إعلام الدولة في تلك العصور، أقوالهم نفّاذة ذائعة، وأشعارهم سيّارة منتشرة، وكان معاوية يرى أن تأليفهم، وكسب ودهم، خير من استعدائهم وتأليبهم، ولذلك لم يُعرف معاوية بالشدة مع الشعراء كما كان عمر بن الخطاب، بل اتسمت معاملته لهم ـ في شكلها العام ـ برفق، ولكن من دون تفريط،، وحلم أو تحالم كان مفطوراً عليهما، ولكن من غير شطط أو تضييع، وإليك نماذج من هذه المواقف.

ـ كان النابغة الجعدي مع علي في صفين، فكتب معاوية إلى مروان، فأخذ أهل النابغة وماله، فدخل النابغة على معاوية وعنده مروان وعبيد الله بن مروان، فانشده.

مَنْ راكبٌ يأتي ابن هندٍ بحاجتي ... على النأي والأنباءُ تَنمى وتُجْلَب
ويخبر عني ما أقول ابنَ عامر ... ونعم الفتى يأوي إليه المُعصَّبُ
فإن تأخذوا أهلي ومالي بظنةٍ ... فإني لأحرار الرجال مجرِّبُ
صبورٌ على ما يكره المرءُ كلّه ... سوى الظلمِ، إني إن ظُلمت سأغضب

فالتفت معاوية إلى مروان فقال: ما ترى؟ قال: أرى ألا ترد عليه شيئاً. فقال: ما أهون عليك أن يقطع عليّ عرضي ثم ترويه العرب. أما والله إنْ كنتَ لمن يرويه. اردد عليه كل شيء أخذته...(١)».

شاعر كان له دور في الفتنة الكبرى، شأن الكثيرين، وهو الآن يعتذر بأبيات مؤثرة، ويطلب رفع المظلمة عنه، ويهدد بأنه لن يسكت على الحيف، فيتألفه معاوية، ويردّ عليه ما أخذ منه، فيقطع لسانه بالإحسان، ويتقي أن يكون شعره السيار موجهاً ضده، فيُرْجف به المرجفون.

ومن هذه المواقف ما روي من أن عبدالرحمن بن حسان بن ثابت شبب بأخت معاوية ـ وقيل ابنته ـ فغضب يزيد، وقال لأبيه: اقتل عبدالرحمن بن حسان. قال: ولِمَ؟ قال: شبب بعمتي. قال: وما قال؟ قال: قال:

طال ليلي وبت كالمحزون ... ومللْتُ الثواء في جَيرونِ

قال: يابني! وما علينا من طول ليله وحزنه؟ قال يزيد: إنه يقول:

فلذاك اغتربتُ بالشام حتى ... ظن أهلي مُرَجّماتِ الظنونِ

قال: يابني! وما علينا من ظن أهله؟ قال: إنه يقول:

هي زهراءُ مثل لؤلؤة الغـ ... ـواصِ ميزت من جوهرٍ مكنونِ

قال: صدق يابني. قال: وإنه يقول:

وإذا ما نسبتها لم تجدْها ... في سناء من المكارمِ دُونِ

(١) خزانة الأدب : ٣/١٧١.

قال: صدق، هي هكذا. قال: إنه يقول:

ثم خـــاصرتُها إلى القُبّة الخضـــ ـــراء تمشي في مـــرمـــرٍ مكـــونِ

قال: ولا كلُّ هذا يابني، وفي رواية: كذب، ثم ضحك وقال: أنشدني ما قال أيضاً، فأنشده:

قُـبـَّـةٌ من مراجلٍ نصبوها ....

قال: يابني، ليس يجب القتل في هذا. والعقـوبـة دون القتـل، ولكنـا نكفُّه بالصلة والتجاوز عنه. وقيل إن الناس قالوا لمعاوية: لو جعلته نكـالاً، فقـال: لا، ولكن أداويه بغير ذلك. ودخل عليه عبدالرحمن يوماً في أُخريات الناس، فأجلسه على سريره، وأقبل عليه بوجهه وحديثه، ثم قال إن ابنتي الأخرى عاتبـة عليك. قال: في أي شيء؟ قال: في مدْحتك أختَها وتركك إياها. قال: فلها العُتْبى وكرامـة. أنا ذاكـرهـا. فلما فعـل، وبلـغ ذلك النـاسَ قـالـوا: وقـد كنـا نـرى أن نسيب عبدالرحمن بن حسان بابنة معاوية لشيء، فـإذا هـو على رأي معـاويـة وأمـره، وعلم من كان يعرف أنه ليس له بنت أخرى أنـه إنما خـدعـه ليشبب بهـا، ولا أصل لها، ليعلم الناس أنه كذب على الأولى لما ذكر الثانية..»(١).

لقد أبدى معاوية في تعامله مع عبدالرحمن بن حسان حلما ودهاء، وذكَّر صنيعُـه ـ وهو يخفف من وقع كلام الشاعر، ويحاول صرفه عن وجهه، لتهدئة ثائرة يزيد المتهور الغاضب ـ صنيعَ عمر بن الخطاب مع بني العجلان، عنـدمـا أتوه يستعدونه على النجاشي الذي هجاهم(٢)، فـراح يسـألهم عما قـال، وهـو يوجه الكلام في منحى آخر لتسكين سَـوْرتهم، ولكن عمر ـ شأنه شأن معاوية هنا ـ كان أعلم الجميع بمرمى الكلام الحقيقي، وعلى أن الفاروق الحـازم الـذي لا يهادن إذا آنس في أمر غير الحق أتى بالنجاشي فهدده بقطع لسـانـه إن عـاد،

---

(١) خزانة الأدب : ٣١٧/٧ ـ ٣١٩.

(٢) انظر كنز العمال : ٨٦٨/٣.

وأما معاوية الداهية الحليم فأوقع بعبد الرحمن، إذ أظهر ادعاءه، وأطلع على كذبه، وبلغ منه ما أراد بالرفق والحيلة..

وقيل إن صاحب القصة الآنفة هو الشاعر أبو دهبل الجمحي، وأن معاوية قال له لما بلغه عنه ما قال: ما كنت أظن أن في قريش أشعر منك حيث تقول:

ولقد قلتُ إذ تطاول سقمي وتقلَّبتُ ليلتي في فنونِ
ليت شعري أمن هوى طار نومي أم براني الباري قصير الجفونِ

غير أنك قلت :

وهي زهراء مثل لؤلؤة الغـ ـوَّاص ميزت من جوهر مكنون
وإذا ما نسبتها لم تجدها في سناء من المكارم دون

ووالله إن فتاة أبوها معاوية وجدها أبو سفيان وجدتها هند بنت عتبة لكما ذكرت، وأيّ شيء زدت في قدرها، ولقد أسأت في قولك:

ثم خاصرتها إلى القبة الخضـ ـراء تمشي في مرمر مسنون

فقال: والله يا أمير المؤمنين ما قلت هذا، وإنما قيل على لساني. فقال له: أما من جهتي فلا خوف عليك، لأني أعلم صيانة ابنتي نفسَها، وأعرف أن فتيان الشعر لم يتركوا أن يقولوا النسيب في كل من جاز أن يقولوه فيه وكل من لم يَجُز، وإنما أكره لك جوار يزيد، وأخاف عليك وثباته، فإن له سَوْرة الشباب وأنفة الملوك. وإنما أراد معاوية أن يهرب أبو دهبل فتنقضي المقالة عن ابنته. فحذِر أبو دهبل، فخرج إلى مكة هارباً على وجهه... ويبدو أنه ظل يقول شعراً فيها، ويذيعه في مكة، فحجّ معاوية في تلك السنة، ولما انقضت أيام الحج كتب أسماء وجوه قريش وأشرافهم وشعرائهم، وكتب فيهم اسم أبي دهبل، ثم دعا بهم ففرق في جميعهم صلاتٍ سنية، وأجازهم جوائز كثيرة، فلما قبض أبو دهبل جائزته، وقام لينصرف ، دعا به معاوية، فرجع إليه، فقال له: يا أبا

دهبل! مالي رأيت أبا خالد يزيد ابن أمير المؤمنين عليك ساخطاً في قوارص تأتيه عنك وشعر لا تزال قد نطقت به وأنفذته إلى خُصَمائنا وموالينا؟ لا تعرض لأبي خالد، فجعل يعتذر إليه ويحلف له أنه مكذوب عليه، فقال له معاوية. لا بأس عليك، وما يضرك ذلك عندنا. هل تأهَّلتَ؟ قال: لا قال: فأي بنات عملت أحبُّ إليك؟ قال: فلانة، قال: قد زوّجتكها وأصدقتها ألفي دينار، وأمرت لك بألف دينار، فلما قبضها قال: إن رأى أمير المؤمنين أن يعفو لي عما مضى! فإن نطقت ببيت في معنى ما سبق مني فقد أبحت به دمي، وفلانة التي زوجتنيها طالقٌ البتة»(١).

وهكذا صبر معاوية على هذا الشاعر الماجن، وسلك في التعامل معه سبلاً شتى، هدّده وخوّفه يزيدَ الجامح الغضوب الذي لا تؤمن سَورته، ولا يملك حلم الشيوخ وصبرهم، ثم عاتبه عتاباً فيه رفق وهوادة، ثم ألف قلبه واسترضاه بالهدية، ثم سعى في تزويجه ليكفه الزواج عن غوايات العُزَّاب وعبثهم.

وإذا حاول معاوية علاج نزوات الشعراء وجموحهم بالرفق واللين تارة، والحلم والنصح تارة أخرى، والصلة وتأليف القلوب تارة ثالثة، فإن هذا لا يعني أنه كان يدع الحزم في جميع الحالات، لقد أخذ على يد بعض الشعراء، واستعمل العقاب إذ أدرك أن العقاب لامندُحة عنه، وكان في قول الشاعر أو سلوكه شائبة تمس الدين أو الخلق.

بلغه أن عبدالرحمن بن حسان بن ثابت هاجى عبدالرحمن بن الحكم بن أبي العاصي، فقال فيه:

فأما قولك الخلفاء منا	فهم منعوا وريدك من وِدَاجِ
ولولاهم لكنت كحوت بحرٍ	هوى في مظلم الغَمَرات داجي
وكنتَ أذل من وتدٍ بقاعٍ	يُشَجِّج رأسه بالفِهْر واجي

---

(١) الأغاني : ٧/١٢٣ ـ ١٢٦.

فكتب معاوية إلى مروان أن يؤدبهما وكانا تقاذفا، فضرب عبدالرحمن بن حسان ثمانين، وضرب أخاه عشرين، فقيل لعبد الرحمن بن حسان: قد أمكنك في مروان ما تريد، فأشِدْ بذكره، وارفعه إلى معاوية، فقال: إذن والله لا أفعل وقد حدَّني كما يحد الرجال الاحرار، وجعل أخاه كنصف عبد، فأوجعه بهذا القول(١).

ومن هذا الحزم موقفه من قيس بن ذريح الذي كانت تحته لبنى فطلقها، ثم تتبعتها نفسه، فجعل يلم بمنزلها،ويقول شعراً، فشخص أبوها إلى معاوية، فأخبره بتعرضه لها، فكتب معاوية يهدر دمه إن عاد، ففي ذلك يقول قيس:

فإن يحجُبُوها او يَحُلْ دون وصلها ... مقالةُ واشٍ او وعيدُ أمير

فلن يمنعوا عينيّ من دائم البُكا ... ولن يُذهبوا ما قد أجنّ ضميري(٢)

ومن المواقف التي تُسجل لمعاوية بالفخر والإعجاب ما أظهره أحيانا في تعامله مع الشعراء من احترام للرأي الآخر، وتقدير لحرية الكلمة، وتشجيع الشاعر المخلص الصادق على الصدع برأيه من دون وجل. روي أن عُقيبة بن هُبيرة الأسديّ، شاعر جاهلي إسلامي، وفد على معاوية، فدفع إليه رقعة فيها هذه الأبيات:

فهبنا امةً ذهبتْ ضَياعاً ... يزيد أميرها وأبو يزيدِ

أكلتم أرضنا فجردْتموها ... فهل من قائمٍ أو من حصيدِ

أتطمع في الخلود إذا هلكْنا ... وليس لنا ولا لك من خُلودِ

ذروا خَوَنَ الخلافة واستقيموا ... وتأمير الأراذل والعبيدِ

وأعطونا السَّويَّة لا تَزُرْكم ... جنودٌ مُردفاتٌ بالجنودِ

فدعاه معاوية، فقال له: ما جرَّأك عليّ؟ قال: نصحتك إذ غشوك، وصَدَّقْتك إذ كذبوك. فقال: ما أظنك إلا صادقاً، فقضى حوائجه(٣).

---

(١) الكامل : ٣٤٢. (٢) الشعر والشعراء : ٦٢٨.

(٣) خزانة الأدب : ٢/ ٢٦٠ ـ ٢٦١.

شعر جريء عنيف، ولكن فيه كلمة الحق، والشاعر ناصح أمين، نُصْحَ الحرص على المصلحة، لا نُصح الهدم والتنقص، شعر يرتفع عن تزلف المتزلفين، ودجل الدجاجلة المطبلين: «نصحتك إذ غشوك، وصدقتك إذ كذبوك» وصاحبه غير هيّاب ولا وجل، ينصح أمير المؤمنين ويحذّر، متحدثاً عن مَظلمة وسفه يقعان، وعن حقوق تؤكل. وأنّى لحاكم متسلط لا يؤمن بحرية الكلمة، ولا يطيب له إلا سماع النَّفْج والإطراء أن يتقبل مثل هذا الكلام! ولكن معاوية ـ إذ أدرك صدق الشاعر وإخلاصه، ونبل عاطفته وسموها ـ تقبل النصيحة بحلم عجيب، وصدر رحيب، وزاد على ذلك أن أكرم هذا الشاعر، فقضى حوائجه.

وفي موقف آخر يحمل معنى الدعوة إلى الوفاء للمبادىء، والثبات على العهد، وأن يجتنب الشاعر التذبذب وتغيير المواثيق ما روي من أن معاوية قال لكعب بن جعيل: «ليس لشاعر عهد. كان عبدالرحمن(١) لك صديقاً، فلما مات نسيته. قال: ما نسيته، ولقد قلت بعد موته:

ألا تبكي وما ظلمتْ قريش..........»(٢)

وهكذا بدا معاوية في مواقفه مع الشعراء حكيمًا أريباً، فهو يدرك دور الشعر، ويقدر خطر اصحابه فلم يأخذ السفهاء منهم بالشدة دائماً، بل حاول تألُّفهم وإصلاحهم ما استطاع إلى ذلك من سبيل: بالرفق والحلم، والنصح والتوجيه، ولكنه لم يدع الحزم والردع حينما لا يكون من ذلك بد. وبدا معاوية رحب الصدر، يتقبل الرأي الآخر، ويقدر حرية القول، ويثني على شاعر وفى لمبادئه، وأخلص في نصحه، وتجنّب سفه الشعراء وتنكبهم عن العهود.

---

(١) عبد الرحمن بن خالد بن الوليد بن المغيرة، كان مع معاوية، من فرسان قريش وحكمائهم.

(٢) التبيين في أنساب القرشيين : ٢٤٨، نسب قريش : ٣٢٥.

خاتمة البحث

عرض هذا البحث لمعاوية بن أبي سفيان ناقداً، وتوقف عند ما أثر عنه من أقوال ومواقف تتعلق بالشعر والشعراء، فحاول دراستها دراسة موضوعية منهجية تضع اليد على جانب هام من جوانب هذه الشخصية المتميزة.

ويمكن في الختام تقويم الملكة النقدية عند معاوية، وإيجاز ملامحها العامة في النقاط التالية:

ـ يعد نقد معاوية ـ بحكم مكانه القيادي خليفة للمسلمين ـ نقداً رسمياً، فلا بد إذن أن تملي بعضه أعرافُ الحكم، ومسؤوليات الحاكم، ومصلحة الدولة، واعتبارات سياسية واجتماعية معينة، أكثر مما يمليه الذوق الشخصي والانطباع الذاتي.

ـ بدا معاوية ـ فيما أثر عنه من أقوال ومواقف ـ ناقداً خبيراً بفن الكلام، ذا حس مرهف، وذوق مدرب مصقول، ممكّناً من النفاذ إلى أسرار القول ودقائقه، ومعرفة الشعراء وأقدارهم، والحكم عليهم، وقد هيأه لممارسة هذا النشاط الأدبي تكوين ثقافي ممتاز، قام على معرفة للكتابة، وتمكن من الفقه، وحفظ واطلاع على الشعر، وملكة قادرة على نظمه، وفصاحة وبلاغة وخطابة عرف بها، واهتمام دائم باستقبال العلماء والأدباء في مجالسه، والاستماع إليهم، ومباحثتهم في أمور البلاغة والبيان، ومسائل الشعر والأدب، وأخبار العرب وأنبائهم وأيامهم.

ـ ويدل ما وقع إلينا من آراء معاوية ومواقفه من الشعر والشعراء على إثارة هذا الخليفة الناقد مجموعةً من القضايا الأدبية الهامة، منها النظري، ومنها التطبيقي، فمن النقد النظري حديثه العميق عن دور الشعر، والنظر إليه على أنه نشاط هادف جاد، وأنه فن ممتع مفيد، ذو تأثير نفسي بعيد المدى يوجه ويهذب، ويصلح ويربي، ويثقف ويعلّم. ومن النقد التطبيقيّ أحكام معاوية على

بعض النماذج الشعرية، وآراؤه في بعض شعراء الجاهلية والإسلام، كعدي، وطفيل، والأعشى، وزهير، وكعب بن زهير، ومعن بن أوس، ومواقفه التي عكست دلالات مختلفة مع طائفة أخرى من الشعراء.

ـ وصدر نقده أحياناً غير معلل، يستحسن أو يستقبح متكئاً على الذوق الشخصي من دون إبداء للأسباب، ومعللاً في أغلب الأحيان، يفيء إلى معايير معينة، أهمها يتعلق بالمضمون، فمعاوية ناقد خلقي جاد، يؤثر المعاني الهادفة النبيلة، والشعر الملتزم البناء، وينفر من شعر السّفه والمعاني التافهة، والأغراض الدنيئة، كالتشبيب بالأعراض، ومديح التكسب، والهجاء، وغيرها، وفاء أحيانا في نقده المعلل إلى معايير فنية، كوحدة البيت، وموسيقا الشعر وحلاوته.

ـ وخلّف معاوية أحكاماً نقدية هامة، ولعله كان سباقاً إلى بعضها، ثم شايعه عليها النقاد المتأخرون، من مثل حديثه عن تعليق القصائد الجياد في الكعبة، وفكرة القدم والحداثة، وفكرة المتعة في الشعر، ونعت الأعشى بالصناجة، وغير ذلك.

ثَبَتُ المصادر والمراجع

١ ـ الأدب المفرد: البخاري، تحقيق محمد هشام البرهاني، المطبعة العصرية، ابوظبي: ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م.

٢ ـ أسد الغابة: ابن الأثير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، من دون تاريخ.

٣ ـ الأعلام : خير الدين الزركلي.

٤ ـ الأغاني. ابو الفرج الأصبهاني، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية

٥ ـ أمالي الزجاجي، تحقيق عبدالسلام هارون، بيروت: ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧، الطبعة الثانية.

٦ ـ أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد). الشريف المرتضى، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، البابي الحلبي، مصر: ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٥م.

٧ ـ بهجة المجالس وأنس المجالس: ابن عبدالبر القرطبي، تحقيق محمد مرسي الخولي، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٩٨٢ هـ ـ ١٩٦٢م.

٨ ـ البيان والتبيين: الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة: ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥م الطبعة الرابعة.

٩ ـ تاريخ الخلفاء. السيوطي، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية، القاهرة ١٩٨١م.

١٠ ـ التبيين في أسماء القرشيين: ابن قدامة المقدسي، تحقيق محمد نايف الدليمي، بيروت: ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م.

١١ ـ التذكرة الحمدونية: ابن حمدون محمد بن الحسن، تحقيق د. إحسان عباس، معهد الإنماء، بيروت: ١٩٨٣م.

١٢ ـ تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون: الصفدي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مصر: ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩م.

١٣ ـ جمع الجواهر: الحصري القيراواني، تحقيق علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٣م.

١٤ ـ الحيوان: الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية.

١٥ ـ خزانة الأدب: البغدادي، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة: ١٩٧٩م.

١٦ ـ دراسات في الشعر الجاهلي: د. عبدالعزيز نبوي، الصدر للطباعة، القاهرة: ١٩٨٨م.

١٧ ـ شرح شواهد المغني البغدادي، تحقيق عبدالعزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون، دمشق.

١٨ ـ الشعر الجاهلي، خصائصه وفنونه: د. يحيى الجبوري.

١٩ ـ الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر: ١٩٦٦م.

٢٠ ـ الصناعتين: أبو هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبي الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧١م.

٢١ ـ طبقات فحول الشعراء: ابن سلام، تحقيق محمود شاكر، جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض.

٢٢ ـ العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين: تقي الدين الفاسي المكي، مؤسسة الرسالة، بيروت : ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٣ ـ العقد الفريد: ابن عبدربه، تحقيق أحمد أمين، إبراهيم الإبياري، عبدالسلام هارون، القاهرة: ١٩٤٩م.

٢٤ ـ العمدة: ابن رشيق، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت: ١٩٧٢م، الطبعة الرابعة.

٢٥ ـ عيون الأخبار: ابن قتيبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣.

٢٦ ـ فاكهة الصيف وأنيس الضيف المنسوب للسيوطي، تحقيق محمد إبراهيم سليم، مكتبة ابن سينا، القاهرة ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٧ ـ فحولة الشعراء: الأصمعي، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، بيروت: ١٩٧٢م.

٢٨ ـ الفرج بعد الشدة: التنوخي، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر، بيروت: ١٣٩٨ هـ.

٢٩ ـ الكامل: المبرد، تحقيق د. محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٠ ـ كنز العمال: علاء الدين الهندي، تحقيق حسن رزق، صفوة السقا، التراث الإسلامي، حلب: ١٣٩٠ هـ.

٣١ ـ لباب الألباب: أسامة بن منقذ، تحقيق أحمد شاكر، دار الكتب السلفية، القاهرة ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٢ ـ مجالس ثعلب، تحقيق عبدالسلام هارون، دار المعارف، مصر، ط ثانية.

٣٣ ـ المجتنى: ابن دريد، دار الفكر، دمشق ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩م

٣٤ ـ المحاسن والمساوىء: البيهقي، دار صادر، بيروت: ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠م

٣٥ ـ محاضرات الأدباء: الراغب الأصبهاني، بيروت، من دون تاريخ.

٣٦ ـ مختصر تاريخ دمشق، ابن منظور، تحقيق نخبة من الأساتذة، دار الفكر، دمشق.

٣٧ ـ المصون: أبو هلال العسكري، تحقيق عبدالسلام هارون، الكويت: ١٩٦٠.

٣٨ ـ المنصف: ابن وكيع التنيسي، تحقيق ، د. محمد رضوان الداية، دار قتيبة، دمشق: ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢م.

٣٩ ـ الموشح: المرزباني، تحقيق علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، القاهرة: ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م.

٤٠ ـ نثر الدر: الآبي، تحقيق محمد علي قرنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: ١٩٨٠م وما بعدها.

٤١ ـ نسب قريش: المصعب الزبيري، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، الطبعة الثالثة.

٤٢ ـ نصوص النظرية النقدية عند العرب من العصر الجاهلي إلى أوائل القرن الثالث الهجري: د. وليد قصّاب، المكتبة الحديثة، العين: ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧م.

٤٣ ـ نصيحة الملوك: الماوردي، تحقيق محمد جاسم الحديثي، وزارة الثقافة والإعلام، العراق: ١٩٨٦م.

٤٤ ـ نضرة الإغريض ونصرة القريض: المظفر العلوي، تحقيق د. نهى عارف، مجمع اللغة العربية، دمشق: ١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦م.

٤٥ ـ الوساطة: الجرجاني، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي، مصر: ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٦م

٤٦ ـ وقعة صفين: نصر بن مزاحم المنقري، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر: ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م.

مَلامِح الرؤية التاريخية عند الجاحظ

أ.د. حسين دويدار

المشهور المتعارف عليه لدى الكثير من الباحثين أن الجاحظ كان أديباً من الطراز الأول لا يشق له غبار، وعلماً من أعلام المعتزلة البارزين.

والذي يمعن النظر في كتبه ورسائله يجد أنه لم يكتب أدباً خالصاً إلا قليلاً. فهو رجل فكر في المقام الأول «جمع بين علم الكلام والأخبار والفتيا والعربية وتأويل القرآن وأيام العرب، وله مصنفات في التوحيد وإثبات النبوة وفضائل المعتزلة»(١).

قال عنه ابن العميد : «كتب الجاحظ تعلم العقل أولاً والأدب ثانياً»(٢).

ولقد عبر الجاحظ عن فكره وآرائه بأسلوب أدبي رصين، فجمع بذلك بين الفكر والأدب. وجل الباحثين والدارسين قد اقتصروا على الناحية الأدبية عند الجاحظ، ولم يهتموا بالناحية الفكرية والمذهبية عنده إلا قليلاً. ولم يدر في ذهن الكثير منهم أن يعده صاحب رؤية تاريخية بالرغم من استفادتهم من كتبه ورسائله عن القرن الثلاثة الأولى للهجرة وأحداثها التاريخية، بل عن العصر الجاهلي كذلك.

لقد دُرس الجاحظ من الناحية الأدبية دراسات واسعة مستفيضة، لكنه لم يُدرس من الناحية المذهبية أو الكلامية إلا قليلاً بالرغم من أنه صاحب مذهب كلامي، وفرقة نسبت إليه من فرق المعتزلة سميت (بالجاحظية)(٣)، ولم

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٧٢.

(٣) انظر : طبقات المعتزلة ص ٦٨، وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٧١.

يدرس من الناحية التاريخية كذلك بالرغم من أن كثيراً من كتبه ورسائله تحوي جوانب تاريخية هامة عن عصره والعصور التي سبقته.

وقد يعتقد قوم أننا بهذا نعد الجاحظ مؤرخاً بالمعنى المتعارف عليه، بمعنى أنه يهتم بتسجيل الأحداث التاريخية بحسب السنين أو الوقائع أو الموضوعات، كالطبري واليعقوبي والمسعودي وغيرهم. والواقع أنه لم يكن كذلك، وإنما كان أديباً مؤرخاً يهتم بالتاريخ الاجتماعي والفكري والحضاري أكثر من اهتمامه بالتاريخ السياسي والحربي، وتسجيل الوقائع والأحداث مثل بقية المؤرخين.

لقد كان الجاحظ صاحب فكر موسوعي وعقل خصيب هو منجم للمعطيات والمعلومات والأخبار(١). وقد سجل في كثير من كتبه ورسائله معلومات وملاحظات وإشارات هامة عن عصره الذي عاش فيه، وهو العصر العباسي الأول وبداية الثاني، وعن العصور التي سبقته. وهذه الملاحظات والإشارات ذات دلالات تاريخية لها أهميتها - بدون شك - بالنسبة للمؤرخ خاصة، وأنه اهتم كثيراً بالجدل السياسي والديني الذي كان يدور بين الفئات السياسية والاجتماعية والفرق الدينية في العصر العباسي الأول.

منهج الجاحظ في رواية الخبر التاريخي

نستطيع أن نقول : من خلال تصفحنا لكتب الجاحظ ورسائله التي وصلت إلينا : إن الجاحظ حاول أن يضع له طريقة أو منهاجاً في رواية الأخبار التاريخية أو بعبارة أخرى في قبول هذا الخبر أو رده وفي تعديله أو نقده.

والذي يمعن النظر في كتبه ورسائله - وخاصة السياسية منها(٢) - يجد إشارات واضحة لهذا المنهج في مواضع عديدة منها. فهو يرى أن المؤرخ أو

---

(١) التاريخ العربي والمؤرخون ج ١ ص ٢١٨.

(٢) انظر : رسائل الجاحظ السياسية ص ٥.

المؤلف بصفة عامة لابد أن يكون أميناً ومحايداً وموضوعياً في معالجته للأحداث ولو جهات النظر المختلفة فنجده يقول مثلاً: (واعلم أن واضع الكتاب لا يكون بين الخصوم عدلاً، ولأهل النظر مألفاً حتى يبلغ من شدة الاستقصاء لخصمه مثل الذي يبلغ لنفسه، حتى لو لم يقرأ القارىء من كتابه إلا مقالة خصمه لخيل إليه أنه الذي اجتباه لنفسه واختاره لدينه)(١)

ولذا فإننا نجد الجاحظ مولعاً بذكر آراء الخصوم من الفرق السياسية والدينية بإسهاب، ومجادلتهم فيها، والرد عليها بأسلوبه الذي اشتهر به من السخرية والنقد اللاذع الذي يصل أحياناً إلى حد التهكم، معتمداً في كثير من الأحيان العقل والمنطق والقياس في عبارة أدبية قوية يكثر فيها من المترادفات، وتتسم بالغموض أحياناً

وقد أدى هذا بفريق إلى الاعتقاد أن الجاحظ لا يثبت على مبدأ، واتهامه بالتلون والتقلب والغموض والنفاق والتزلف، لكنه لا يفتأ يدافع عن نفسه ويرد على منتقديه بقوة وإسهاب، فنراه يقول مثلاً في رده على أحدهم: (وعبتني برسائلي الهاشميات واحتجاجي فيها، واستقصائي معانيها، وتصويري لها في أحسن صورة، وإظهاري لها في أتم حلية، وزعمت أني خرجت بذلك من حد المعتزلة إلى حد الزيدية، ومن حد الاعتدال في التشيع والاقتصاد فيه إلى حد الإسراف والإفراط فيه، وعبتني بحكاية قول العثمانية والضرارية وأنت تسمعني أقول في أول كتابي: وقالت العثمانية والضرارية، كما سمعتني أقول: قالت الرافضة والزيدية فحكمت علي بالنصب لحكايتي قول الثانية، فهلا حكمت علي بالتشيع لحكايتي قول الرافضة، وهلا كنت عندك من الغالية لحكايتي حجج الغالية، كما كنت عندك من الناصبة لحكايتي قول الناصبة، وقد حكينا في كتابنا قول الإباضية والصفرية كما حكينا قول الأزارقة والزيدية... وإلا كنا عندك من الخارجية كما صرنا عندك من الضرارية والناصبة)(٢).

---

(١) الرسالة العثمانية ص ٢٣٨.

(٢) الحيوان : ج ١ ص ٧ ـ ١٢.

وهكذا كان ولع الجاحظ بنقل آراء خصومه، واستعراضها بإسهاب، وبيان حججهم، سبباً في أن يظن فريق أنه آمن بها، وأن رده عليها قد جعلهم يظنون أنه تراجع عنها، ومن ثم وصفوه بالتلون والتقلب. فأدرك خطورة ذلك على نفسه ومذهبه وعلى المجتمع العباسي المسلم حيث أخذت تنتشر فيه كثير من آراء الزنادقة والملاحدة والشعوبيين الذين أرادوا هدم الإسلام ودولته، فراح يلفت النظر إلى هذه المذاهب والآراء والنحل، ويحذر من التأثر بها، ويسوغ منهجه في التأليف بقوله: (ولولا اتكالي على انقطاع الحق عن مدى الباطل وإن استقصيته وبلغت غايته ما استجزت حكايته وقمت مقام صاحبه)(١).

والجاحظ لا يقبل بالخبر الذي لا يجيء مجيء الحجة وإنما بالخبر الصحيح: «الذي لا يعتمد بضعف الإسناد، ولا يترك لضعف الأصل، ولا يوقف فيه لكثرة المعارض والمناوىء»، ويضع شرطين لصحة الخبر وهما: امتناع التباعد أو الاختلاف في الرواية، وامتناع التواطؤ والاتفاق بين الروايين. إلا أنه في كتابه (حجج النبوة) يستبعد تواطؤ كثرة الناس المختلفي الديار على الكذب(٢).

يقول في مقدمة رسالته (العثمانية): «وليس بين الأشعار وبين الأخبار فرق إذا امتنع في مجيئها وأصل مخرجها التباعد والاتفاق والتواطؤ، ولكنا ندع هذا المذهب جانباً، ونضرب عنه صفحاً اقتداراً على الحجة وثقة بالفلج والقوة»(٣).

والجاحظ يدقق في استعمال التاريخ الزمني، ويستخدم القياس، كما في تحقيقه لسن علي بن أبي طالب عند إسلامه، ويحاول أن يتوسط بين الروايات

---

(١) الرسالة العثمانية ص ٢٢٨.
(٢) الرسالة العثمانية ص ٢٢٩، ٢٣٣.
(٣) نفس المصدر ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

يقول: «لأن المقلل زعم أنه أسلم وهو ابن خمس سنين، والمكثر زعم أنه أسلم وهو ابن تسع سنين، والقياس أن يؤخذ بأوسط الروايتين وبالأمر بين الأمرين»(١).

وهو يذكر معظم المؤرخين الأوائل من الثقات وغيرهم، كالزهري، وابن إسحاق إمامي أهل الحجاز في السير والأخبار، وقتادة البصري وسماك بن حرب الكوفي وشبرمة والقاسم بن معن وابن أبي عنبسة، والكلبي وعوانة وابن القطامي والهيثم بن عدي... إلخ(٢). مما يدل على أنه اطلع على كتبهم، وهذا يبرهن على سعة ثقافته التاريخية. ورسائله: النابتة والعثمانية، والحكمين تنطوي على تقويم للأحداث التي مر بها المسلمون في صدر الإسلام والعصر الأموي، ويعد الجاحظ عصر النبي «ﷺ» وأبي بكر وعمر وبداية عصر عثمان عهد الألفة والاجتماع والتوحد والطاعة

ويعد الفترة الثانية من خلافة عثمان عهد الفتنة والتمرد والخلاف والنزاع بين المسلمين، وقد شجب الجاحظ قتل عثمان بالرغم من حكمه عليه بالفسق لارتكابه بعض الأخطاء كما قال، وذكر أن الفسق لا يحل القتل، لأنه وإن كان قد اقترف بعض الأخطاء إلا أن ذلك لا يبيح دمه لأن ذلك أحدث فتنة دامية بين المسلمين. وعبر عن ذلك بقوله: (لا جرم لقد احتلبوا به دماً لا تطير رغوته، ولا تسكن فورته، ولا يموت ثائره، ولا يكل طالبه، وكيف يضيع الله دم وليه والمنتقم له)(٣).

ويحاول الجاحظ في رسالتي الحكمين، والعثمانية أن يعلن حياده من علي ومعاوية، ومن جميع الفرق والأحزاب، وينفي عن نفسه تهمة التقرب والتزلف ومتابعة الهوى. يقول: (ولسنا ممن يميل في شق دون شق، ويتعصب لبعض

---

(١) الرسالة العثمانية ص ١٣٠.

(٢) رسالة النابتة ص ٤٠٥.

(٣) نفس المرجع ص ٣٨٠.

على بعض، وليس هذا الكتاب من كتب أصحاب الأهواء، ولا من كتب المتكسبين، ولا المتقربين، ولا من كتب الملقين بالباطل، ومن جرى من النفاق على أخبث منشأ وأسوأ عادة)(١).

ويقول أيضاً : (وسنخبر عن مقالة العباسية ووجوه احتجاجهم بعد فراغنا من مقالة العثمانية بغاية ما يمكن من الاستقصاء، وإنصاف البعض من البعض لتكون أنت المختار لنفسك بعقلك)(٢).

وهو يقول عن كتابه (مناقب الترك): (وأحب أن يكون كتاباً قصيراً ومذهباً عدلاً ليس فيه إسراف في مدح قوم وهجاء آخرين، لأن الكتاب إذا كان على هذا النسق شابه الكذب والتزيد وبني على التكلف)(٣).

وهو يحذر من الأهواء، ويدعو إلى إعمال العقل في تفحص الصحيح وكشف المزيف لأن المذاهب يغلب عليها التمويه والزخرفة فتخدع وتغوي، ويبين أن موقف الناس من الفرق والأحزاب تحدده طباعهم ولا تحدده عقولهم. وهو في ذلك يميل إلى مبادىء فلسفته الطبيعية(٤).

ولكن الملاحظ أن الجاحظ رغم ذلك كله لم يتبع دائماً ذلك المنهج الذي أشار إليه في اعتماد الروايات التاريخية الموثقة، وفي إعلان الحياد والموضوعية بل خالف ذلك أحياناً وكان يلوي عنق الحقائق التاريخية، ويغير صورتها بسبب تعارضها مع وجهة نظر العباسيين السياسية، أو عدم اتفاقها مع آرائه المعتزلية ويظهر أنه كانت هناك دوافع سياسية واعتبارات شخصية ومذهبية وراء تأليفه ووضعه لكثير من الرسائل التي كتبها، ويظهر ذلك من أسمائها مثل (الرسالة العثمانية) التي يرد فيها على حجج الشيعة ـ على لسان العثمانية

---

(١) رسالة الحكمين ص ٣٦٩، ٣٧٠.

(٢) رسالة العثمانية ص ٣٣٤.

(٣) رسالة في مناقب الترك ص ٤٩١.

(٤) الرسالة العثمانية ص ٣٢٧.

في تفضيل عليّ على أبي بكر واستحقاقه للخلافة، ويبين فيها حجج العثمانية في تفضيل أبي بكر ورسالة (الحكمين) التي يفضل فيها علياً، ويبين استحقاقه للخلافة، ويصوب رأيه. ورسالة (العباسية) التي يدافع فيها عن وجهة نظر العباسيين في استحقاقهم الخلافة عن طريق الميراث كما يقولون. ورسالة (مناقب الترك) التي قدمها للوزير التركي الفتح بن خاقان وكان قد كتبها أيام المعتصم، فلم تصل إليه لأسباب لم يذكرها. ورسالة (النابتة) التي هاجم فيها الأمويين وأنصارهم، وكتاب (خلق القرآن) الذي انتصر فيه لرأي المعتزلة في هذه المسألة... إلخ(١).

وعلى الرغم من أن الجاحظ كان موالياً للعباسيين ومناصراً لهم في نهجه السياسي كما يتجلى من خلال رسائله لا سيما (العباسية) و (فضل هاشم على عبد شمس) إلا أننا لا نوافق على قول القائلين إن الجاحظ كان كاتباً رسمياً للعباسيين، سخر قلمه لخدمتهم والدفاع عنهم والرد على خصومهم من الأمويين وغيرهم. وإنما نعتقد أن الجاحظ كان في كثير من كتاباته ـ كما يظهر ـ يدافع عما يقتنع به من أفكار وآراء ومبادىء في حماسة شديدة، وإلا لما ظهرت كتاباته بتلك الصورة القوية البليغة التي تخلب الألباب في كثير من الأحايين. فهو يرى أن واجبه رجلَ فكر وصاحب عقيدة أن ينشر ما عنده من أفكار ومبادىء، بغية إصلاح الناس وهدايتهم إلى الصواب يقول (حرام على كل متكلم عالم، وفقيه مطاع، وخطيب مفوه إن كان عنده من الأمر شيء إلا أن يأتيهم به ويذكرهم بما عنده)(٢).

---

(١) انظر رسائل الجاحظ السياسية والكلامية.

(٢) رسالة في التشبيه ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

بعض آراء الجاحظ التاريخية

١ ـ حول الدعوة العباسية :

يعد الجاحظ من أوائل الكتاب الذين تعرضوا لموضوع الدعوة العباسية منذ بدايتها. فقد امتدت حياته سحابة العصر العباسي الأول ومطلع العصر العباسي الثاني (عصر نفوذ القواد الأتراك). وكانت له إشارات وملاحظات هامة حولها لم يتنبه إليها كثير من المؤرخين إلا أخيراً، فهو يشير إلى استقرار العرب في قرى خراسان منذ فتحها وامتزاجتهم بسكانها الأصليين من الفرس فيقول: (وكذلك ترى أبناء العرب والأعراب الذين نزلوا خراسان لا تفصل بين من نزل أبوه بفرغانة وبين أهل فرغانة ولا ترى بينهم فرقاً(١). وهذا يكشف لنا عن خطأ الرأي السائد بين كثير من المؤرخين والكتاب المحدثين الذين فهموا مصطلح (علوج القرى) ــ الذي ورد في روايات كثيرة من المؤرخين القدامى كالطبري وغيره ـ على أنه يطلق فقط على عجم خراسان الذين ساندوا الدعوة العباسية، مما جعلهم يذهبون إلى القول بأن الدولة العباسية قد قامت على أكتاف الفرس، وهو الرأي الذي ساد ولا زال سائداً بين الكثيرين حتى الآن. والحقيقة أن الجاحظ يعد من أوائل الكتاب الذين تنبهوا إلى أن اصطلاح (أهل خراسان) ليس اصطلاحاً عرقياً وإنما هو اصطلاح حضاري فهو، لا يعني العجم من سكان هذا الإقليم، وإنما يعني كل من استوطنه من عرب وعجم(٢).

ولعل في هذا ما يفسر لنا سبب عد الجاحظ الدولة العباسية (دولة عجمية خراسانية والدولة الأموية دولة عربية أعرابية في أجناد شامية)(٣).

وهو الرأي الذي أخذه الكثيرون على ظاهره فرأوا أن الدولة الأموية

---

(١) رسالة في مناقب الترك ص ٥٠٦.

(٢) طبيعة الدعوة العباسية ص ١٧٥.

(٣) البيان والتبيين ج ٣ ص ٣٦٦.

العربية قد زالت لتحل محلها دولة العباسيين الأعجمية وفي هذا كثير من التزيد والمبالغة صحيح أن الفرس قد أسهموا إسهاماً كبيراً في إسقاط دولة الأمويين بقيادة أبي مسلم الخراساني، وصحيح أن العباسيين قد أخذوا بالكثير من النظم والتقاليد الفارسية ولاسيما في النواحي السياسية والاجتماعية، ولكن ظلت الدولة العباسية دولة عربية؛ فإسمها عربي، وخلفاؤها عرب من بني العباس، وإذا كان بعضهم مولداً من أمهات أعجميات فقد كان بعض خلفاء بني أمية مولداً من أمهات غير عربيات: مثل يزيد الثالث، وإبراهيم بن الوليد، ومروان بن محمد(١) ـ ولغتها الرسمية هي اللغة العربية. وبالرغم من أن العباسيين قد وسعوا من قاعدة الاعتماد على الموالي في كثير من وظائف الدولة وخاصة الفرس إلا أنهم ظلوا يعتمدون على العنصر العربي في المناصب الهامة. وكانت تلك سياسة حكيمة سارت عليها الدولة منذ بداية عهدها بقصد حفظ التوازن بين العناصر وخاصة بين العرب والفرس.

وبالرغم من تولية الفرس كثيراً من المناصب الهامة إلا أن العباسيين ـ وخاصة في العصر العباسي الأول ـ كانوا يسيطرون عليهم، وينكلون بهم عندما يحسون بازدياد نفوذهم، وظل العرب في هذا العصر ينزعون إلى الافتخار بأنسابهم العربية الخالصة التي لم تدخلها عجمة. كما في رسالة محمد النفس الزكية إلى الخليفة المنصور التي يقول فيها (وإني أوسط بني هاشم نسباً وأصرحهم أباً، لم تعرق في العجم ولم تنازع في أمهات الأولاد)(٢).

بل كان العرب إجمالاً يأنفون من تزويج بناتهم للموالي وإن كانوا من ذوي المناصب، مثل المنصور العباسي الذي رفض أن يزوج أمينة بنت علي بن عبد الله بن العباس لأبي مسلم الخراساني رغم مكانته. بل زاد ذلك من حنقه وغضبه عليه(٣).

---

(١) تاريخ الخلفاء ص ٢٥٢، العقد الفريد ج ٤ ص ٤٢٢ وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٤٣، تاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ٣٣٧، الكامل في التاريخ ج ٤ ص ٣٣٢.

(٢) تاريخ الطبري ج ٧ ص ٥٦٧ ـ ٥٦٨.

(٣) تاريخ الإسلام ج ٢ ص ١٠٠، ١٧١.

هذا فضلاً على أن بعض الموالي كانوا يحاولون أن يوجدوا لأنفسهم نسباً عربياً. وكان أمثال هؤلاء يلقون هجوماً شديداً من شعراء بني جنسهم من الشعوبيين بدافع العصبية الجنسية والبغض للعرب مثل بشار بن برد الذي يقول في أحد هؤلاء:

ارفقْ بعمروٍ إذا حركت نسبته ... فإن عمراً عريبٌ من قوارير

ويقول أيضاً:

إن عمراً عربي فاعرفوه من زجاج ... مظلم النسبة لا يعرف إلا بالسراج

ومثل علي بن الخليل الذي هجا صديقاً له من الفرس ادعى الانتساب للعرب فقال:

يروحُ بنسبة المولى ... ويصبح يدّعي العربا

فلا هذا ولا هذا ... ك يدركه إذا طلبا(١)

وحين يتحدث الجاحظ عن القوة الفاعلة والمحركة للدعوة العباسية يؤكد على العنصر العربي فيقول: «وهل أكثر النقباء إلا من صميم العرب، ومن صليبة هذا النسب كأبي عبد الحميد قحطبة بن شبيب الطائي، وأبي سليمان بن كثير الخزاعي وأبي نصر مالك بن الهيثم الخزاعي، وأبي داود خالد بن إبراهيم الذهلي، وأبي عمر لاهز بن قريط المزني، وأبي عتبة موسى بن الكعبي، وأبي سهل القاسم بن مجاشع المزني، ومن كان يجري مجرى النقباء ولم يدخل فيهم مثل مالك بن الطواف المزني»(٢).

وعندما يتحدث عن الثورة العباسية يبين لنا بصورة واضحة كيف شارك العرب فيها فيقول (وتفاخر العرب في قتل رجالات الدولة الأموية مثل مروان بن محمد، وكذلك هزيمة ابن هبيرة، وقتل ابن ضبارة، ونباتة بن حنظلة) ويتساءل: «وبعد فمن الذي باشر قتل مروان، ومن هزم ابن هبيرة،

---

(١) انظر الاغاني ج ٦ ص ١٨، ١٤٩، محاضرات الادباء ج ١ ص ٢٢٢.

(٢) رسالة (مناقب الترك) ص ٤٨٣.

ومن قتل ابن ضبارة، ومن قتل نباتة بن حنظلة، إلا عرب الدعوة والصميم من أهل الدولة؟»(١).

بمثل هذه الأقوال كشف الجاحظ لنا عن حقائق هامة تتعلق بالدعوة والثورة العباسية ولو أن المستشرقين ومن تابعهم من المؤرخين المحدثين قد التفتوا إليها لما وقعوا في أسر التفسير العنصري للثورة، ولما أبرزوا دور الفرس وركزوا عليه في نجاحها، وغمطوا دور العرب فيها.

٢ ـ حول المجتمع العباسي :

كما قدمنا فقد وصف الجاحظ الدولة العباسية بأنها (دولة عجمية خراسانية والدولة الأموية بأنها عربية أعرابية في أجناد شامية)(٢). وقد أخذ كثير من المستشرقين والمؤرخين المحدثين هذه العبارة على ظاهرها واستنتجوا منها: أن انتصار العباسيين يعني انتصار الفرس، وأن العصر العباسي كان عصر النفوذ الفارسي سياسياً واجتماعياً وحضارياً وهذه الاستنتاجات وأمثالها بعيدة عن واقع الأمر ومبالغ فيها إلى حد كبير.

وفي اعتقادنا أن الجاحظ لم يرد بهذه العبارة تلك المعاني التي فهمها هؤلاء المؤرخون، وقد أشرنا من قبل إلى أن مصطلح أهل خراسان لم يقصد به الجاحظ العجم فقط وإنما يعني العرب الذي نزلوا هذا الإقليم واستوطنوه أيضاً بعد الفتح وصاروا من أهله. ويبدو أن ما عناه الجاحظ هو تغلغل مظاهر الحضارة الفارسية في المجتمع العباسي بصورة أوسع مما كان عليه الحال في العصر الأموي.

وإذا ما حاولنا معرفة الأصول الجنسية لسكان بغداد عاصمة الدولة العباسية وغيرها وجدناها مزيجاً من عناصر عربية وغير عربية. وهذه العناصر في مجموعها كانت ترتبط برباط يشدها إلى الدولة الجديدة وهو رباط الولاء

---

(١) انظر: البيان والتبيين ج ٣ ص ٣٦٦، مناقب الترك ص ٤٨٣.

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ٣٦٦.

للخليفة ودولته وليس الولاء للقبيلة أو العنصر أو الإقليم(١).

ومن هذا المنطلق الإنساني الحضاري نجد الجاحظ ـ خلافاً للكثيرين ـ يعد العناصر غير العربية التي دخلت في الإسلام، وهم الموالي، فئة لا تشكل تكتلاً عنصرياً أعجمياً بل فئة ممتزجة من أجناس مختلفة تنظر إلى رابطة الولاء والانتماء للدولة الجديدة على أنها أقوى من الانتماء العنصري أو الإقليمي أو القبلي. ولننظر إليه حين يقول: (وكان المنصور ومحمد بن علي وعلي بن عبد الله يخصون مواليهم بالمواكلة والبسط والإيناس لا يبهرجون الأسود لسواده، ولا الدميم لدمامته... ويوصون بحفظ أكابر أولادهم)(٢) وهم بذلك يريدون أن تلتف قلوب الموالي حولهم، ويصير ولاؤهم لدولتهم.

والجاحظ يشير إلى امتزاج عناصر المجتمع العباسي مع بعضها حين يقول: (فالبنوي خراساني من جهة الولادة، والمولي عربي من جهة المدعى والعاقلة... وإذا كان الخراساني مولي والمولي عربي فقد صار الخراساني والبنوي والمولي والعربي واحداً)(٣)

والجاحظ يرفض فكرة العنصرية أساساً لتصنيف فئات المجتمع العباسي، ويعد البيئة والثقافة واللغة والولاء عوامل أساسية في هذا التصنيف. وعلى هذا الأساس فقد عد الموالي عرباً بالمربى والبيئة والثقافة واللغة والولاء ولننظر إليه حين يقول: (إن الموالي أقرب إلى العرب في كثير من المعاني لأنهم عرب في المدعى وفي العاقلة وفي الوراثة، وهذا تأويل قوله ﷺ مولى القوم منهم، ومولى القوم من أنفسهم، والولاء لحمة كلحمة النسب)(٤).

---

(١) يشير ابن خلدون في مقدمة (ص ٩٦) إلى نوع جديد من الولاء ظهر في العصر العباسي وهو ما يسميه (ولاء الاصطناع) وذلك بأن يتخذ الخليفة قوماً من الفرس أو الترك مثلاً ويمنحهم شرف الانتساب إليه، ويستخدمهم في القيام بشؤونه وحراسته، ويجري عليهم الأرزاق فيصيرون موالي لدولته.

(٢) رسالة مناقب الترك ص ٤٨٢

(٣) المصدر السابق ص ٤٨٨ ـ ٤٩٠

(٤) رسالة مناقب الترك ص ٤٧٧.

وهـو في هذا يسير على منهج الإسـلام الذي يـرفض العنصرية، وينـادي بالمساواة، ورائده في ذلك قول الرسـول الكريم: (ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي)(١).

ويشير الجاحظ إلى فئة من فئات المجتمع العبـاسي وهم الأبناء، وهم قوم من العجم نزلوا بلاد اليمن لنجدة سيف بن ذي يـزن ضد الأحباش، وتزوجوا من أهلها قبل الإسـلام، وظلوا يتكاثـرون حتى كان منهم قسم كبير في الجيش العبـاسي، ويوضح الترابط بينهم وبين الخراسـانيين الـذين ثاروا ضـد الدولـة الأموية فيقول على لسان أحدهم: (أنا أصلي خراسان وهي مخرج الدولة ومطلع الدعوة، وفـرعي بغداد وهي مستقر الخلافـة، وفيها بقية رجال الـدعوة وأبناء الشيعـة (شيعة العبـاسيين) وهي خـراسـان العراق وبيت الخلافـة ومـوضـع المادة)(٢). وقد دلت الأحـداث على مشاركة هـؤلاء الأبناء، ووقـوفهم إلى جانب العباسيين في صراعهم ضد خصومهم ومعارضيهم. يقول الجاحظ على لسانهم: (ولنا بعد في أنفسنا ما لا ينكر من الصبر تحت ظلال السيوف القصار والرماح الطوال... إلخ)(٣).

كما تحدث الجاحظ عن عنصر السودان كثيراً، وكتب عنه رسـالة بعنوان (فخر السودان على البيضان) ويبدو أنه كان لنشأته في البصرة حيث كان يكثر السودان والعبيد القادمون من شرق أفريقية أثر في ذلك. وإن كان البعض يرجع هذا الاهتمام إلى أن الجاحظ يعود في أصله إلى شرق أفـريقية ويعلل ذلك بسواد لونه(٤).

ويبـــدو أن اهتمام الجاحظ بهذا العنصر يـرجـع إلى أسبـاب اجتماعيــة

---

(١) اقتضـاء الصراط المستقيم ج ١ ص ٤٠٨ ــ ٤٠٩، تهذيب تـاريخ ابن عسـاكـر ج ٢ ص١٨٩.

(٢، ٣) رسالة مناقب الترك ص ٤٨٥.

(٤) شارل بلا : الجاحظ ص ٩٦.

وسياسية حيث كثرت أعداده في الدولة العباسية، وقام بعدة ثورات ضدها، كما انضم لحركات أخرى وشكل فرقة كبيرة في الجيش العباسي. وأخذ خطره يتزايد في جنوب العراق بعد ذلك حتى قام بالثورة المعروفة بثورة الزنج.

كما شهد الجاحظ أيضاً تزايد عنصر آخر في المجتمع العباسي في خلافة المعتصم وهو العنصر التركي الذي قدمه المعتصم وميزه من سائر جند الخلافة.

وقد قام الجاحظ بتأليف رسالة عن هذا العنصر بين فيها مميزاته وخصائصه وقدمها للفتح بن خاقان التركي، ولا شك أن تأليفه لهذه الرسالة كان لأغراض سياسية واجتماعية منها تهيئة الجو والمناخ الملائم لكي يتقبل الناس في المجتمع والجند في الجيش هؤلاء الترك بينهم، وإقناعهم بمزاياهم في الحرب والقتال خاصة ومدى الحاجة إليهم.

ويشير الجاحظ إلى أنه كتب هذه الرسالة بروح حيادية موضوعية، وأنه قد اجتنب فيها مذاهب الجدال والمراء واستعمال الهوى، وبين أن هدفه منها هو إنهاء الموقف المتأزم بين الجنود الأتراك وبين الفئات المناهضة لهم في المجتمع والجيش والتأليف بين قلوب الجميع، يقول: «إن ذهبنا ـ حفظك الله، بعقب هذه الاحتجاجات، وعند مقطع هذه الاستدلالات ـ نستعمل هذه المعارضة بمناقب الأتراك، والموازنة بين خصالهم وخصال كل صنف من هذه الأصناف، سلكنا في هذا الكتاب سبيل أصحاب الخصومات في كتبهم، وطريقة أصحاب الأهواء في الاختلافات الذي بينهم. وكتابنا هذا إنما تكلفناه لنؤلف بين قلوبهم إن كانت مختلفة، ولنزيد الألفة إن كانت مؤتلفة»(١).

وحين يعقد الجاحظ مقارنة بين الأتراك والخراسانيين يؤكد على الجوانب الحضارية، فالفرس حضر مستقرون ذوو حضارة والترك بدو متنقلون، ولذلك لم يؤسسوا حضارة. ولكنه عندما يحس بخطر هؤلاء الأتراك على العباسيون يدعو إلى ضرورة الحذر منهم ومن تحركاتهم، وينبه العباسيين إلى ذلك،

(١) رسالة مناقب الترك ص ٤٨٧.

ويقارنهم بالخوارج من حيث خشونتهم وشجاعتهم وخطورتهم. وقد كان تحذير الجاحظ في محله إذ تفاقم خطرهم في أواخر العصر العباسي الأول، وسرعان ما استبدوا بالأمور في أوائل العصر العباسي الثاني مدة قرن من الزمان حتى أطلق عليه (عصر نفوذ القواد الأتراك ٢٣٢هـ ـ ٣٣٤هـ).

٣ ـ رأى الجاحظ في العباسيين :

كان الجاحظ ـ كما هو مشهور ـ معتزلياً في مذهبه العقدي، موالياً للعباسيين في منهجه السياسي. وعلى ذلك فقد عادى أعداء المعتزلة وانتصر للعباسيين، وكتب كتباً ورسائل في الناحيتين منها، رسالته (العباسية)، وكتاب (خلق القرآن) ورسالة (التشبيه)، ويهمنا هنا أن نعرف موقف الجاحظ من العباسيين. لقد امتدح الجاحظ النهج السياسي والفكري للعباسيين ودافع عن مذهبهم في استحقاق الخلافة وأيدهم ولم ير الخروج عليهم لأنهم أئمة شرعيون فهو يقول. (وقد يجب أن نذكر بعض ما انتهى إلينا من كلام خلفائنا من ولد العباس... إلخ)(١).

وهو يمتدح الخلفاء العباسيين ويصفهم بأحسن الصفات فيقول مثلاً عن المنصور: (كان داهية أريبا، مصيباً في رأيه سديداً، مقدماً في علم الكلام، ومكثراً من كتب الآثار)(٢).

وهو ينتصر لبني العباس عند مقارنتهم ببني أمية في رسالته (فضل هاشم على عبد شمس) فيقول: «فإن قالت أمية: لنا الوليد بن يزيد بن عبد الملك ابن مروان بن الحكم... قلنا لهم: ولبني هاشم هارون الواثق بن محمد المعتصم بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن عبد الله المنصور...) ثم يقول: (فهؤلاء ثلاثة عشر سيداً لم يخرم منهم واحد ولا قصر عن الغاية، وليّس منهم إلا

---

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ٣٦٦.

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ٣٦٧.

خليفة أو موضع للخلافة... وليس هذا لأحد سواهم، ومنهم خمسة خلفاء في نسق وهم أكثر مما عدته الأموية)(١).

ويقول أيضاً (وإن أريد الموازنة بين ملوك بني العباس وملوك بني أمية في العطاء افتضح بنو أمية وناصروهم فضيحة ظاهرة. فإن نساء خلفاء بني العباس أكثر معروفاً من رجال بني أمية)(٢).

وقد استجاب الجاحظ لرغبة الخليفة المأمون ـ عندما طلب من العلماء والمفكرين في عصره أن يكتبوا في مسألة الإمامة ـ فكتب عدة كتب ورسائل في هذا الموضوع، منها كتابه الذي وصلنا (استحقاق الإمامة)، وكتب أخرى لم تصلنا مثل (حكاية قول أصناف الزيدية) و(ذكر ما بين الزيدية والرافضة)، ورسالة في بيان مذاهب الشيعة(٣).

وقد كانت هذه الكتب مثار إعجاب المأمون وسبباً في اتصال الجاحظ به وبالمعتصم والواثق من بعده، ذلك الاتصال الذي دام نحو نصف قرن من الزمن عاش فيه الجاحظ مقرباً من هؤلاء الخلفاء حائزاً على رضاهم حتى عصر المتوكل.

ويخبرنا الجاحظ عن ذلك قائلاً: (لما قرأ المأمون كتبي في الإمامة فوجدها على ما أمر به وصرت إليه. وقد كان أمر اليزيدي بالنظر فيها ليخبره عنها. قال لي: قد كان بعض من يرتضى عقله ويصدق خبره خبّرنا عن هذه الكتب بإحكام الصنعة، وكثرة الفائدة فقلنا له: قد تربى الصفة على العيان كما أربى العيان على الصفة. وهذا كتاب لا يحتاج إلى حضور صاحبه، ولا يفتقر إلى المحتجين عنه. قد جمع استقصاء المعاني، واستيفاء جميع الحقوق. مع اللفظ الجزل والمخرج السهل. فهو سوقي ملوكي، وعاميّ خاصيّ)(٤).

---

(١) رسالة فضل هاشم على عبد شمس ص ٤١٩.
(٢) فضل هاشم علي عبد شمس ص ٤٣١ ـ ٤٣٢.
(٣) انظر رسائل الجاحظ الكلامية ص ٢٧.
(٤) البيان والتبيين ج ٣ ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

كما يؤيد الجاحظ وجهة نظر الخلفاء العباسيين في أن الخليفة هو سلطان الله في الأرض وأن سلطته مقدسة لا يحق لأحد الاعتراض عليها لأنها مستمدة من سلطان الله(١).

٤ ـ رأي الجاحظ في الأمويين :

تعرض الجاحظ للأمويين وبين موقفه منهم في أكثر من رسالة وكتاب، منها كتاب أو رسالة العثمانية التي استعرض فيها الخصومة بين العلويين والأمويين ومال فيها إلى جانب العلويين، ورسالة الحكمين التي تعرض فيها للنزاع بين علي ومعاوية ومسألة التحكيم، ورسالة النابتة(٢) ورسالة بني أمية التي وصف فيها معاوية بأنه فاسق ضال لارتكابه أفعالاً مخالفة في نظره، منها جحده لحكم الرسول حين قال: (الولد للفراش وللعاهر الحجر) وذلك عندما استلحق زياد بن سمية بنسب أبيه أبي سفيان(٣)، وأنه قد غصب الحق أهله، واستبد بالخلافة وحولها إلى ملك كسروي وغصب قيصري. وسار في الرعية بغير سنة الخلفاء الراشدين. وفي رسالته (فضل هاشم على عبد شمس). وعند مقارنته بين العباسيين والأمويين يبين عظمة ملك العباسيين وقدرتهم، ويحط من كفة الأمويين وإنجازاتهم في كثير من المبالغة والتزيد.

وحين يتعرض لأنصار الأمويين الذين ظلوا على ولائهم لهم في العصر

---

(١) كما يتجلى في خطبة المنصور (أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه... إلخ) أنظر (تاريخ الطبري ج ٩ ص ٢١٠، العباسيون الأوائل ج ٢ ص ٨٣)

(٢) النابتة : هم أنصار الأمويين في العصر العباسي الذين حاولوا إعادة دولتهم ويعني بهم الجاحظ تلك الفئة التي نبتت في عصره وأعلنت تأييدها لبني أمية وكانت لهم آراء ذات طابع ديني وسياسي منها: أنه لا يجوز سب معاوية أو لعنه لأنه صحابي وان سبه بدعة وبغضه مخالف للسنة، وأن الإنسان مجبور في أفعاله كلها وأن الكفر والإيمان مخلوقان في الإنسان كالعمى والبصر، وأن كل شيء بقضاء وقدر، وقالوا بالتشبيه وقدم القرآن وأنه غير مخلوق. (رسالة النابتة ص ٢٤٥ وبعدها).

(٣) عن تحقيق مسألة نسب زياد بن أبيه أنظر العواصم من القواصم ص ٢٣٥ وبعدها.

العبـــاسي لا يختلف كثيراً عن المؤرخين الـذيـن كتبـوا عن الأمـــويين في العصر العباسي، فشـوهوا صورهم وطمســوا إنجازاتهم غير أن هـذا لم يمنع فئة من الناس من احترام ذكرى الأمـويين وتمني دوام خلافتهم ودولتهم، ويتجلى هذا في قول أبي العطاء السندي الشاعر:

فليت جـورَ بنـي مـروانَ دام لنـــا وليت عدلَ بني العباس في النـار(١)

والجاحظ في رسالته (النابتة) يبدي انزعاجه من استمرار هؤلاء الناس في موالاتهم لبني أمية في عصر بني العباس، ويتهمهم بالتمادي في العناد والمكابرة ويكيل الاتهامـــات لـلأمـــويين لينقص من قـــدرتهم حتى لا يظل هـــؤلاء على موالاتهم، وينقل في ذلك روايـات شاذة وغير متـواترة عن مـآكلهم ومشاربهم ولهوهم وشرابهم مخالفـاً بـذلك مـا وضعـه لنفســـه من منهج في التحقق من الروايات التاريخية(٢).

وحين يتحـدث عن ظـاهـرة التسري بـالجواري والغلمان في رســالتـه (الجواري والغلمان) ورسالة (القيان) يأتي بـأمثلة مختارة من العصر الأموي وليس العباسي الذي انتشرت فيه هذه الظـاهرة ثم يطعن في بني أمية في مبالغة ممجوجة فيقول (إنّ نساء خلفاء بني العباس أكثر معروفاً من رجال بني أمية، ولو ذكرت أم جعفر وحدها لاتى ذلك على جميع صنائع بني مروان)(٣).

كما وصف بعض خلفاء بني أميـة بصفات قبيحة فقال: (كـان عبد الملك جباراً لا يبالي ما يصنع، وكان الوليد مجنوناً، وكان سليمان همه بطنه وفرجه، وكـان عمر أعـور بين عميان ووصفهم جميعـاً بـالكذب حين قـال: (بنو أميـة كذابون فما أولاهم بالكذب)(٤) ولكنه لم يبين لنـا مواطن الكذب عندهم، ولعله

---

(١) الأغاني ج ١٦ ص ٨١.

(٢) انظر في ذلك رسـالـة فضل هاشم على عبـد شمس ص ٤٣٢ وبعدهـا، رسـالـة النابتـة ص١٧.

(٣، ٤) انظر رسالة فضل هاشم على عبد شمس ص ٤٢١، ٤٣٢.

يشير في ذلك إلى تلك الدعاية السياسية التي نظمها الأمويين لضم الاتباع إليهم عن طريق القصاص والشعراء والجاحظ في كتاباته عن الأمويين وانصارهم لم يستخدم ولم يطبق الأسس النظرية التي وضعها في كتبه ورسائله من التثبت والاستقراء وعدم قبول الروايات دون بحث أو تمحيص بل أهملها، وبذلك حاد عن المنهج الذي رسمه، ووقع فريسة لمذهبه السياسي والعقدي فتخلى عن واجبه كاتباً محايداً وكان من الواجب عليه ـ وهو المعتزلي الذي يعلي من شأن العقل والمنطق ـ ألا يأخذ بالروايات الشاذة والمغرضة والمختلقة عن الأمويين، وان يدرك أن تاريخ الأمويين إنما كتبه خصومهم العباسيون وفي عهدهم.

لكن يبدو أن الجاحظ ـ كغيره من كتاب ومؤرخي ذلك العصر ـ لم يكن أمامهم سوى ذلك إما رغبة أو رهبة. ولذا فإن الباحث المدقق يستطيع أن يحس بارتباك الجاحظ وتناقضه في كثير من كتاباته وملاحظاته عن الأمويين

وقد التفت المستشرق الفرنسي (شارل بلا) إلى ذلك في دراسته للجاحظ فقال (إن الجاحظ بعد أن ذكر نماذج من فصاحة الأمويين انقطع كلامه. ثم إن لهجته تنبيء عن ارتباكه فنستدل عندئذ على كذبه)(١).

وبالرغم مما قاله الجاحظ عن الأمويين إلا أنه في بعض الأحيان يشير إلى إعجابه بخطبهم ووصاياهم وآرائهم كما يشير إلى تحفظهم في مجالسهم فيقول: (أما معاوية ومروان وعبد الملك والوليد وسليمان وهشام ومروان بن محمد فكان بينهم وبين الندماء ستارة وكان لا يظهر أحد من الندماء على ما يفعلونه)(٢)

كما أنه في بعض الأحيان يمتدح سياسة بعض خلفائهم مثل عبد الملك بن مروان حيث يقول: (لم يكن مثل سياسة عبد الملك والحجاج إلى أن ملك المنصور)(٣)

---

(١) الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ص ٢٠٢.
(٢) التاج في أخلاق الملوك ص ٣٢.
(٣) التاج ص ١٦٩.

كما يروي الجاحظ رواية تدل على أن المنصور العباسي كان معجباً بسياسة هشام وتدبيره لشؤون دولته، وأنه كان يقتدي به في أكثر أموره، وأنه سمع لأحد الناس بالترحم عليه وذلك عندما سأله عن تدبيراته ضد الخوارج، كما يشير إلى صلابة مروان بن محمد في أحرج أيامه قبيل سقوط الدولة الأموية في آخر عهده(١).

ويمتدح الجاحظ سياسة بعض الولاة والقادة الأمويين وحسن تدبيرهم، من أمثال مسلمة بن عبد الملك وزياد بن أبيه والمهلب بن أبي صفرة ويزيد بن المهلب ويشيد بالفتوحات الكبيرة التي حدثت في العصر الأموي في السند وبلاد ما وراء النهر ويسميها (الفتوح العظام)(٢).

ورغم ذلك فإننا نقول: إن الجاحظ بصفة عامة أخفق في معالجته لتاريخ الأمويين بسبب تعارض عقيدته ومذهبه المعتزلي معهم(٣) وبسبب ميوله السياسية نحو العباسيين، ولم يطبق منهجه الذي أشرنا إليه في البداية.

والواقع أن الجاحظ لو كان اقتصر في مهاجمته للأمويين على أنصارهم المتطرفين من النابتة لكان في وضع قوي، ولما وقع في هذا الارتباك والتناقض بين منهجه وبين آرائه ومواقفه من الأمويين، ولكنه هاجمهم في كل ما يتصل بهم بصفة عامة، فوجد نفسه أمام مهمة صعبة، إذ كيف يمكنه أن ينكر ويدعو الناس إلى إنكار منجزات الأمويين التي كانت تصاهي بل تفوق أحياناً منجزات العباسيين حتى في عصر قوتهم وازدهار دولتهم.

٥ ـ الجاحظ والفرق الأخرى :

يورد لنا الجاحظ قول محمد بن علي بن عبد الله بن العباس إمام الدعوة

---

(٣) رسالة فضل هاشم على عبد شمس ص ٤٣٢، التاج ص ١١١ ـ ١١٢.

(٢) انظر البيان والتبيين ج ١ ص ١٨٦، ص ٢٩٠، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٥، البخلاء ص ٩٢، ١٤٥.

(٣) كان الأمويون لا يقفون ضد فكر فرقتي الجبرية والمرجئة عموماً لانه كان يتناسب مع خلافتهم وظروفها وكان المعتزلة يعارضون هذا الفكر (انظر تيارات الفكر الإسلامي ص ٤٢).

العباسية لدعاته حين أراد أن يوجههم إلى الآفاق مبيناً لهم رأيه في ميول أهل الأمصار: (أما البصرة وسوادها فقد غلب عليها عثمان وصنائع عثمان فليس بها من شيعتنا إلا القليل، وأما الشام فشيعة بني مروان وآل أبي سفيان، وأما الجزيرة فحرورية شارية وخارجة مارقة، ولكن عليكم بهذا الشرق ـ خراسان ـ فإن هناك صدوراً سليمة وقلوباً باسلة، لم تفسدها الأهواء، ولم تخامرها الأدواء ولم تُعتقبها البدع وهم مغيظون موتورون وهناك العدد والعدة والعتاد والنجدة)(١).

ولقد تناول الجاحظ الفرق التي وجدت في عصره في كثير من كتبه ورسائله، وهو في البداية يعلن حياده من جميع الفرق والأحزاب، ويحاول استقصاء آراء كل فرقة، ويترك للقارىء الحكم عليها فيقول: (وسنخبر عن مقالة العباسية ووجوه احتجاجهم بعد فراغنا من مقالة العثمانية بغاية ما يمكن من الاستقصاء، وإنصاف البعض من بعض لتكون أنت المختار لنفسك بعقلك)(٢)

ولكن لما كان الجاحظ معتزليا في مذهبه فإننا نجده بالضرورة يقف موقف الخصم من الفرق المخالفة للمعتزلة، ويرفع المعتزلة إلى منزلة عالية فيقول: (لولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل) ويخص أستاذه النظام وأتباعه فيقول: (ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة)(٣).

وقد ألف الجاحظ عدداً من الرسائل الكلامية في بيان مذاهب الفرق الأخرى والرد عليها، مثل رسالة بيان مذاهب الشيعة، وحكاية قول أصناف الزيدية، وذكر ما بين الزيدية والرافضة، والرد على المشبهة، وفضل علم الكلام، وكتاب خلق القرآن... إلخ. وقد استطاع الجاحظ بهذه الرسائل الكلامية أن

---

(١) رسالة في مناقب الترك ص ٤٨٠.

(٢) رسالة العثمانية ص ٢٥٩.

(٣) الحيوان ج ٤ ص ٢٠٦.

يضم إليه اتباعاً تكونت منهم فرقة نسبت إليه وسميت (بالجاحظية)(١).

أما موقفه من الشيعة: فقد فرق بين المعتدلين منهم والغلاة، فلم يهاجم المعتدلين ولا سيما الزيدية منهم، وصب جام غضبه على الغلاة، ولعل في هذا انعكاساً لوجهة نظر المعتزلة التي تلتقي في كثير من الأمور مع بعض المذاهب الشيعية المعتدلة وعلى رأسها المذهب الزيدي(٢).

وتأييداً لسياسة العباسيين الذين حاولوا في بعض الأحيان تبني سياسة المهادنة مع الشيعة المعتدلين وخاصة في عهد المهدي والمأمون والمعتصم نجد الجاحظ يكتب رسالة (في الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي في فعله) يثبت له فيها أحقيته في الإمامة، ويبين أنه على ما تميزه به معاوية من الخصال: كالحلم والدهاء والسياسة، إلا أنه لا يستحق الإمامة لأنها: «لا تستوجب إلا بالتقدم في الفضل والسوابق على أن يكون ذلك ظاهراً ومشهوراً عند الناس، أو بالشورى، أو بالميراث، أو بالوصية، أو باجتماع القرابة وحرمة العشرة بالإضافة إلى الخصال الكريمة. ومعاوية لا ينطبق عليه وجه من هذه الوجوه الخمسة»(٣). وفي رسالته (فضل هاشم على عبد شمس) يؤكد الجاحظ أن العباسيين هم من بني هاشم، ويظهر نفسه بمظهر المدافع عنهم وعن العلويين أبناء عمومتهم عند مقابلتهم بالأمويين.

أما الغلاة من الشيعة فلم يهادنهم الجاحظ بل هاجمهم هجوماً شديداً وانتقد بشدة الخصائص والصفات الخارقة التي ينسبونها للأئمة من آل البيت(٤).

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) عن العلاقة بين مذهب الشيعة والمعتزلة انظر تاريخ الإسلام ج ١ ص ٤٣٢، ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣) رسالة الحكمين ص ٢٩ عدد الجاحظ هذه الطرق حيث كانت تمثل آراء أهم الفرق في عصره حول مسألة الخلافة فالمعتزلة قالوا: بالفضل والسابقة، وأهل السنة قالوا: بالشورى، والعباسيون قالوا: بالقرابة والميراث، والشيعة الإمامية قالوا: بالوصية، والزيدية قالوا بالقربى والخصال الكريمة.

(٤) انظر : مجموعة رسائل الجاحظ السياسية ص ٤٠٩ وبعدها.

أما موقفه من الخوارج فإننا نجده موقفاً متشدداً، حيث يصفهم بالخروج عن الدين والمروق منه، وينبه العباسيين في أكثر من مناسبة إلى خطرهم، ويخطئهم في موقفهم من علي، وأنهم لم يفهموا تدبيره مرتين عندما دعاهم إلى مواصلة القتال ضد معاوية فأبوا، وعندما دعوه إلى استئناف القتال مرة أخرى فأبى. وبالرغم من ذلك نجده مغرماً بنقل الكثير من أخبارهم وشعرهم والحديث عن مميزاتهم وخصالهم(١).

٦ ـ الجاحظ وحركتا الزندقة والشعوبية :

لم تقو الزندقة على الظهور والانتشار إلا بعد قيام الدولة العباسية. وقد التفت الجاحظ إلى خطورة هذه الحركة على الإسلام، وبين مدى الارتباط بينها وبين الشعوبية، فإذا كانت الزندقة حركة ضد الإسلام، فإن الشعوبية حركة ضد العروبة، فهما وجهان لعملة واحدة. وقد تحدث عن كتب الزنادقة، ووصفها لنا وصفاً دقيقاً يدل على مشاهدته لها بل اطلاعه ورده عليها لبيان ما فيها من زيف وضلال فهو يقول: (إن هذه الكتب أجود ما تكون ورقاً يكتب عليه بالحبر الأسود البراق، ويستجاد له الخط، وهي كتب لا تفيد علماً ولا حكمة وليس فيها مثل سائر ولا خبر طريف ولا صفة أدب ولا حكمة غريبة ولا فلسفة ولا مسألة كلامية. وكل ما فيها تناكح الشياطين وتسافد العفاريت والتهويل بعمود الصبح)(٢).

وما ذكره الجاحظ عن هذه الكتب يطابق ما وصل إلينا عن كتب المانوية(٣) وهو بذلك يبين لنا أن هذه الحركة هي حركة مانوية جديدة تحاول

---

(١) رسالة في مناقب الترك ص ٤٩٣ ـ ٤٩٥.

(٢) الحيوان ج ٢ ص ٢٨ ـ ٢٩

(٣) المانوية: نسبة إلى ماني أحد الثنوية من المجوس كان في مبدأ أمره على مذهب المعتسلة الذي كان يدين به أهل دستميسان والبطائح بالعراق وكانوا يحرمون أكل اللحم والنكاح وينزلون بالقرب من مجاري الأنهار، ولما بلغ ادعى النبوة ودعا إلى دين جديد خارج على الديانة الزرادشتية في عهد الملك شهبور الأول ٢٤١ ـ ٢٧٢م وكان يدعو إلى عبادة =

التغلغل في المجتمع الإسلامي لزعزعة عقيدة المسلمين توصلاً إلى هدمها ونشر مبادىء ماني.

وقد حاول هؤلاء الزنادقة نشر مذاهبهم الباطلة، وشككوا في القرآن الكريم، فتصدى الجاحظ وغيره من علماء المسلمين لهم ـ وعلى رأسهم علماء المعتزلة ـ (الذين نازلوا الثنوية والديصانية والمرقيونية والدهرية.. وألفوا الكتب في الرد عليهم ونازلوا اليهود والنصارى وردوا عليهم، وألفوا في إثبات النبوة عامة وفي إثبات نبوة محمد خاصة وأبلوا في ذلك بلاء حسناً)(١).

وقد ألف الجاحظ كتاباً في (فضائل القرآن ومعانيه) رداً على محاولات الزنادقة التشكيك في القرآن الكريم. وخاصة هؤلاء الكتاب الذين كانوا من أصل فارسي وأخذوا من كل علم بطرف واغتروا بأنفسهم وبعلمهم، فأخذوا يطعنون في القرآن الكريم، ويصفونه بالتناقض. وقد وصفهم الجاحظ بقوله: (ثم الناشيء فيهم إذا وطيء مقعد الرئاسة... وحفظ من الكلام فتيقه ومن العلمُ ملَحَه... يكون أول بدوه الطعن على القرآن الكريم في تأليفه والقضاء عليه بتناقضه... إلخ)(٢)

ولقد شهد الجاحظ استفحال الحركة الشعوبية في عصره، وهي حركة عنصرية استهدفت ضرب العرب والعروبة من خلال تاريخهم وثقافتهم ولغتهم وأنسابهم في مقابل الاعتزاز بالثقافات والحضارات الأعجمية وخاصة الفارسية.

= إلـهين : إلـه النور وإلـه الظلمة، وحرم الذبح والزواج ليستعجل بذلك فناء العالم وآمن بتناسخ الأرواح والحلول، وقد ألف كتاباً جديداً لاتباعه سماه زند شرح به الأفستا كتاب الفرس المقدس الذي وضعه لهم زرادشت، وعد أتباعه بذلك خارجين عن الديانة الزرادشتية، وعد أول زنديق ظهر في الدولة الفارسية، وقتل في عهد الملك بهرام بن هرمز ٢٧٣ ـ ٢٧٦م. وهذا الكتاب الذي وضعه ماني هو الذي تنسب إليه كلمة زندقة. (انظر: الملل والنحل ج ١ ص ٢٤٤، مروج الذهب ج ١ ص ٢٥١، الفهرست ص ٤٥٨ وبعدها).

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ٧١.

(٢) رسالة في ذم أخلاق الكتاب ص ٦٠٨.

ولما كانت العروبة والإسلام صنوين مترابطين، وكان العرب هم حملة الإسلام ومادته الأولى فإن الشعوبية لم تهمل الإسلام بل هاجمته في قيمه ومبادئه أيضاً عن طريق الزنادقة الشعوبيين بقول الجاحظ مبيناً ارتباط الحركتين معاً. «فإنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية. فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإذا أبغض تلك اللغة، أبغض تلك الجزيرة. فلا تزال الحالات تنتقل إليه إذ كانت العرب هي التي جاءت به (أي بالإسلام) وكانوا السلف»(١)

لقد أدرك الجاحظ منذ بداية هذه الحركة الطبيعة العنصرية المتعصبة لها، فهاجمها في مواطن عديدة، وكشف عن كثير من أهدافها الحقيقية فقال «ثم قرنوا بذلك العصبية التي هلك بها عالم بعد عالم، والحمية التي لا تبقى ديناً إلا افسدته ولا دنيا إلا أهلكتها، وهو ما صارت إليه العجم من مذهب الشعوبية)(٢).

كان الجاحظ على رأس طائفة المثقفين في العصر العباسي الأول المعروفين بحبهم للعرب ودفاعهم عنهم وعن دينهم وعن عروبتهم رغم أنه مولى على الأرجح، مما دفع بعضهم إلى عده من أصل عربي، يقول السندوسي عنه: «لو كان في دم الجاحظ شيء قليل أو كثير من دم الأجناس غير العربية لرأيناه على رأس الشعوبية»(٣).

غير أن الجاحظ في دفاعه عن العرب والعروبة كان إنسانياً مسلماً، فهو يهاجم العصبية الجنسية التي لم تكن في نظره يوماً من من سمات العرب المسلمين. ويذكر أمجاد العرب ومفاخرهم، ويحض على ذكر مناقبهم فيقول «ليس للعرب في الناس نظير، وليس لقريش في العرب نظير، وليس لعبد المطلب

---

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٤.

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ٢٩ ـ ٣٠، سلسلة رسائل الجاحظ ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٣) السندوبي : رسائل الجاحظ ص ٣٠٠.

في قـريش نظير». ويقـول «فـاذكـر سـادات قـريش فإنهم فـوق كسرى وآل كسرى»(١).

وحين يتحدث عن العرب فإنه يتحـدث حديث المقتنع المتثبـت المعتز بهم فيقول: «وأنا أقـول في هذا قولاً، وأرجو أن يكون مـرضياً، ولم أقل أرجو لأني أعلم فيه ظلاً، ولكني أخذت بآداب وجـوه أهل دعوتي وملتي ولغتي وجزيرتي وجيرتي وهم العرب»(٢).

لقد ركزت الحركة الشعوبيـة في هجماتها العنصرية المتعصبة ضد العرب على عدة أمور منها:

الأدب العربي فانبرى لهم الجاحظ وغيره مـن الكتاب العرب والموالي غير الشعـوبيين، فأشـاد ببـلاغـة العـرب وفصـاحتهم وذكـر كثيراً من أشعـارهم وخطبهم ووصاياهم وأمثالهم(٣).

وقـد عد الجاحظ اللغـة العـربية رابطـة نسب تفـوق رابطة الـدم. وأتى بنماذج للجيل الجديد من الكتاب الموالي الذين كانت فصاحتهم بالعربية تعد من الأعاجيب، ومنها: التاريخ العربي. فقد ادعت الشعوبية أنه لم يكن للعرب تاريخ يذكر قبل الإسلام، فرد الجاحظ عليهم مؤكـداً وحدة هذا التاريخ الذي يعد كل عصر فيه متمماً للآخر حتى يصير كله وحدة متكاملة.

ويؤكد الجاحظ على صفة الأمة لا القبيلة عند حديثه عن العرب، ويبين أن هذه القبـائل العدنانية والقحطانيـة ما هي إلا مظهر من مظاهر الأمـة الواحدة ذات الخصـائص المشتركـة فيقـول (فإن قلت كيف كـان أولادهما ــ عدنـان وقحطان ــ جميعاً عربـاً مع اختلاف الأبـوة؟ قلنا: إن العرب لما كـانت واحدة

(١) الحيوان ج ٢ ص ٢٤٥.
(٢) الحيوان ج ٥ ص ٣٢٨.
(٣) انظر البيان والتبيين ج ٣ ص ٦ وبعدها.

فاستووا في التربة (البيئة) وفي اللغة والشمائل والهمة وفي الأنفة والحمية، وفي الأخلاق والسجية فسبكوا سبكاً واحداً وأفرغوا إفراغاً واحداً وكان القالب واحداً تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط)(١).

ومنها : أنساب العرب وأسماؤهم طعن الشعوبيون في أنساب العرب وعابوا أسماءهم مثل كلب وحجر وصخر وغيرها، وقد قيل للعتبي في ذلك. ما بال العرب سمت أبناءها بالأسماء المستقبحة وسمت عبيدها بالأسماء المستحبة، فقال: لأنها سمت أبناءها لأعدائها، وسمت عبيدها لأنفسها)(٢). ولم يدرك الشعوبيون أن للعرب مذاهب وعادات في تسمية أبنائهم كانت معروفة وسائدة لديهم كغيرهم من الشعوب الأخرى.

وقد طعن هؤلاء الشعوبيون في أنساب العرب وادعوا أن العرب في الجاهلية كانوا يغيرون على بعضهم ويسبون النساء وينكحوهن بلا عقد ولا استبراء فكيف يدرون أنسابهم ويفتخرون بها؟ كما افتخروا على العرب بأنهم من أبناء سارة الحرة ومن ولد إسحاق بخلاف العرب الذين هم من أبناء هاجر الأمة وولدها إسماعيل(٣).

وما ذكره الشعوبيون في شأن أنساب العرب تكذبه كتب التاريخ والأنساب التي تدل على مدى اهتمام العرب بأنسابهم وصحتها، وكذلك الشعر العربي الذي هو ديوان العرب وسجل حياتهم. يقول الجاحظ في هؤلاء الذين زعموا أنهم أشرف من العرب: (وأي شيء أغيظ لك من أن يكون عبدك يزعم أنه أشرف منك وهو يقر أنه إنما صار شريفاً بعتقك(٤).

---

(١) رسالة في مناقب الترك وعامة جند الخلافة ص ٤٧٧.

(٢) الاشتقاق ، ٣، ٤.

(٣) الألوسي · انظر : بلوغ الأرب ج ١ ص ١٧٣ ابن قتيبة · عيون الأخبار ج ٤ ص ٢٠. ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ٢ ص ٢٦٠.

(٤) رسائل الجاحظ ص ٢٢٩.

ويؤكد الجاحظ أن البيئة والثقافة واللغة والولاء والانتماء تعد معايير رئيسية للعروبة، فالعربي في نظره من تعلم العربية وتكلم بها واكتسب أخلاق العرب وشمائلهم وكانت ثقافته عربية وكان ولاؤه وانتماؤه للعرب، وعلى هذا فهو يجعل إسماعيل عربياً(١).

ولقد أصدر الجاحظ حكمه القوي على هؤلاء الشعوبيين المتعصبين حين قال (ثم اعلم أنك لم تر قوماً أشقى من هؤلاء الشعوبيين ولا أعدى على دينه ولا أشد استهلاكاً لعرضه ولا أطول نصباً، ولا أقل غنماً من أهل هذه النحلة، وقد شفى الصدور منهم طولُ جثوم الحسد على أكبادهم، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم وغليان تلك المراجل الفائرة، وتسعّر تلك النيران المضطرمة)(٢).

كما حذر من الفكر الهدام للشعوبيين والزنادقة الذين يحاولون استهواء الناس بشتى الأساليب والصور فقال: «وعلى أن للنحل صوراً كصور الناس، فكما أن بعض الصور أشد مشاكله لطبعك، وآنف في عينك، وأخف على نفسك فكذلك النحل في مقابلة الأهواء، ومشاكله الشهوات، والخفة على النفوس فاحذر حوادث الشهوات واتصال المشاكلة، فإنه أخفى من الدقيق وأدق من الخفي)(٣).

وأخيراً : فقد نجح الجاحظ وهو الكاتب المعتزلي المتسلح بالمنطق والعقل والفلسفة في الرد على هجمات الشعوبيين والزنادقة وإظهار مدى زيفهم وتعصبهم ضد العروبة والإسلام.

لقد كان الجاحظ من أشد المدافعين عن العرب والعروبة وعن الإسلام أيضاً مما جعل بعضهم يصفه بأنه يستحق لقب المدافع الأول عن العروبة ضد الشعوبية(٤)

---

(١) رسالة في مناقب الترك ص ٤٨٨.

(٢) البيان والتبيين ج ٢ ص ٣٠.

(٣) رسالة العثمانية ص ٢٢٧.

(٤) مظاهر الشعوبية في الأدب العربي ص ٤٤١.

قائمة المصادر والمراجع

اتبعت في تنظيمها عدم اعتبار الملحقات (أل، ابن، أب) في اسم المؤلف أو شهرته.

أولاً : المصادر الأصلية :

١ - **ابن الأثير** : الكامل في التاريخ. دار صادر بيروت سنة ١٩٧٩م.

٢ - **الأصفهاني** : الأغاني. دار إحياء التراث العربي بيروت مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

٣ - **الألوسي** : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب. المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٨م.

٤ - **الجاحظ** : البخلاء. مطبعة العرفان. بيروت سنة ١٩٥٥م.

٥ - **الجاحظ** : البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون. نشر مكتبة الخانجي بمصر ١٩٨٥م.

٦ - **الجاحظ** : التاج في أخلاق الملوك. تحقيق أحمد زكي باشا. القاهرة سنة ١٩٣٢م

٧ - **الجاحظ** : الحيوان. دار التراث العربي. بيروت د. ت.

٨ - **الجاحظ** : مجموعة رسائل الجاحظ جمع وترتيب د. علي أبو ملحم دار الهلال بيروت ١٩٨٧م.

٩ - **الجاحظ** : المحاسن والأضداد. دار إحياء العلوم. بيروت ١٩٨٦م.

١٠- **ابن خلدون** : المقدمة. المطبعة البهية بمصر د. ت.

١١- ابن خلكان : وفيات الأعي ان. تحقيق د. إحسان عباس. دار صادر بيروت د. ت.

١٢- **الخياط المعتزلي** : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. تحقيق نيبرج. بيروت سنة ١٩٦٨م.

١٣- **السيوطي** : تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٥٩م.

١٤- **الشهرستاني** : الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلاني. دار المعرفة بيروت سنة ١٩٨٢م.

١٥- **الطبري** : تاريخ الرسل والملوك. دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨م، دار الفكر العربي ببيروت سنة ١٩٧٩م.

١٦- **ابن العربي** : العواصم من القواصم. تحقيق محب الدين الخطيب. المكتبة العلمية بيروت سنة ١٩٦٨م.

١٧- **ابن عبد ربه** : العقد الفريد. دار الكتاب العربي بيروت سنة ١٩٨٢م، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

١٨- **ابن قتيبة** : عيون الأخبار. نشر دار الكتاب العربي بيروت مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

١٩- **ابن المرتضى** : طبقات المعتزلة. تحقيق سوسنة فلرز. منشورات دار الحياة بيروت د.ت.

٢٠- **المسعودي** : مروج الذهب ومعادن الجوهر دار المعرفة بيروت سنة ١٩٨٢م

٢١- **ابن النديم** : الفهرست. دار المعرفة بيروت سنة ١٩٨٧م.

٢٢- **ياقوت الحموي** : معجم الأدباء. دار إحياء التراث العربي. بيروت سنة ١٩٨٨م

٢٣- **اليعقوبي** : تاريخ اليعقوبي. دار صادر بيروت. سنة ١٩٨٠م.

ثانياً : المراجع الحديثة :

١ - **أحمد أمين** : ضحى الإسلام. مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٨٠م.

٢ - **د. أحمد شلبي** : موسوعة التاريخ الإسلامي ج ٣ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٨٧م.

٣ – جب : دراسات في حضارة الإسلام. بيروت سنة ١٩٦٤م.

٤ – د. حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام ج ٢. مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٨٣م

٥ – شارل بلا : الجاحظ. ترجمة د. إبراهيم الكيلاني دار الفكر دمشق سنة ١٩٨٥م.

٦ – شاكر مصطفى : التاريخ العربي والمؤرخون. دار العلم للملايين. بيروت سنة ١٩٧٩م.

٧ – عبد السلام هارون : نوادر المخطوطات. مطبعة الحلبي القاهرة سنة ١٩٧٢م

٨ – د. عمر فروخ : تاريخ الأدب العربي. دار العلم للملايين بيروت سنة ١٩٨٥م

٩ – د. فاروق فوزي : طبيعة الدعوة العباسية. بيروت سنة ١٩٧٠م.

١٠– د. فاروق فوزي : العباسيون الأوائل. دمشق سنة ١٩٧٣م.

١١– د. محمد عمارة : تيارات الفكر الإسلامي. دار المستقبل العربي القاهرة سنة ١٩٨٣م.

١٢– د. محمد نبيه حجاب : مظاهر الشعوبية في الأدب العربي. مكتبة نهضة مصر سنة ١٩٦٠م



هل تأتي ليس حرفًا؟

د. غازي طليمات

إذا قيل لك هل تأتي (ليس) حرفاً، وكنت من القائلين بقول الكوفيّين ومن ذهب مذهبهم تعجّلت الجواب بالإيجاب، فقلت: نعم. وإذا كنت من الذاهبين مذهبَ أكثر البصريين اطّرحت الموافقة، فقلت: لا. وكلا الجوابين متسرّع، تعوزه الأناة، ويحتمل النظر والمجادلة.

(أ) أصل (ليس) في اللغة :

يحسن بنا قبل الإجابة بالإيجاب أو بالنفي، وقبل استفتاء النحو والنحاة في (ليس) أن نستفتي فيها اللغة لنقف على أصل الكلمة. جاء في تاج العروس «أصلها لا أيْسَ، طرحت الهمزة، وألزقت اللام بالياء، وهو قول الخليل والفرّاء قال الأخير: والدليل على ذلك قولهُم (أي العرب) ائتني به من حيث أيْس، وليْس، أي من حيث هو ولا هو، وكذلك قولهم: جيء به من أيْس وليْس، ومعناه: من حيث لا وجد، أو أيس أي: موجود، ولا أيس أي: لا موجود، فخفّفوا(١)» نستنبط من هذا النصّ أن (أيْسَ) معناها (وجد)، فإذا دخلتها اللام المتحدّرة من (لا) فغدت (ليْسَ) انقلب معناها من الوجود إلى العدم، وأصبح معنى ليْس: لا يوجد.

فاشتقاق اللفظ اللغوي عند زعيمي البصرة والكوفة وهما الخليل والفرّاء لا يربط الكلمة بفعل، بل يربطها بجملة اسمية، ويشتقها، كما رأيت من كلام الفرّاء، على سبيل النحت. وممّا يشفع لهذا التفسير أن كلمة (إيش) في اللغة

---

(١) تاج العروس [ليس].

العبرية تعني: يوجد، وأن شين العبرية المعجمة مقلوبة عن سين العربية المهملة، فكلمة (سلام) العربية جعلتها العبرية (شلوم) وكلمة (السموات) العربية جعلتها العبرية (شمايم). أفلا يشير هذا القلب إلى أن تفسير الفرّاء والخليل كلمة (ليس) العربية صحيح، له ما يسوّغه في الجذور اللغويّة الساميّة؟ على هذا النحو فسّرت اللغة الكلمة، فكيف فسّرها النحو؟

(ب) (ليس) فعل جامد ضعيف الفعلية عند سيبويه :

فسّر سيبويه في موضع من المواضع الكثيرة التي ذكر فيها (ليس) فسّر هذه الكلمة بكلمة واحدة، فقال: «ليس: نفي»(١)، ولم يشفع كلمته الوحيدة تلك بما ينفي حرفيّة (ليس) أو يثبتها، فهل لنا أن نستنبط من كلامه أنّه لم يعتقد على نحو قاطع أنّها فعل، أو أنّها تلازم الفعليّة في كلّ ما أُثِرَ عن العرب من الكلام الذي يُحتجّ به؟.

ذهب سيبويه في مواضع كثيرة من كتابه إلى أنّ (ليس) فعل، وذكر مذهب من يرى أنّها قد ترد حرفاً ذكراً يعروه التمريض، وطفق يلتمس الحجج للدفاع عن فعليّتها. صحيحٌ أنّه نصّ على جمودها، وعلى مخالفتها الأفعال المتصرّفة، فقال: «(يا ألله) حين خالف سائر ما فيه الألف واللام لم يحذفوا ألفه، كما أنّ (ليس) لما خالفت سائر الفعل، ولم تَصَرَّف تصرُّفَ الفعل تركت على هذه الحال(٢)».

غير أنّ هذه المخالفة لم تخرج الكلمة من باب الفعل لتدخلها في باب الحرف، والدليل على ذلك أنّ أفعالاً خرجت على نظائرها، وظلّت أفعالاً، فالتغيير الطارئ لا يفسد الجوهر الثابت، ومن هذا التغيير كسر ياء المضارعة في أفعال لا تجد لها نظيراً في المقيس المطّرد، ومن هذا التغيير مخالفة (ليس) لأخواتها في الإعلال، فأنت تقول: عاد وسار، ولا تقول: عَوِد وسَيِر، ومع ذلك تقول: لَيْس

---

(١) كتاب سيبويه طبعة هارون ٤/٢٢٣.
(٢) الكتاب (طبعة هارون) ٢/٤٠٠.

ولا تقول: لاسَ. قال سيبويه: «وقالوا: يـحَبُّ كما قالـوا: يِئْبَى، فلما جاء شاذاً عن بـابه على يفعل خـولف به، كما قـالوا: يـا ألله، وقالـوا: ليس، ولم يقـولوا: لاس»(١). إن خروج (ليس) على قبيلتها ضربٌ من الشذوذ له نظائر في غير هذا البـاب، وهو خـروج سـائغ عند سيبـويـه، ولا يميل بـالكلمة عن الأفعـال إلى الحروف

وأشار سيبـويه إلى أنّ في (ليس) ضربـاً آخر من الجمـود، لك أن تسميه الجمود النحويّ، يضاف إلى جمودها الصرفيّ، ويميـزها من أخواتها الناقصات، فأخواتها يعروهن النقص والتمام، وهي لا ترد إلاّ ناقصة، قال سيبويه: «يكون (أصبح وأمسى) مرّة بمنـزلة (كان) ومرّة بمنـزلة قولك: استيقظوا ونـاموا... فأمّا (ليس) فإنّه لا يكون فيها ذلك، لأنّـهـا وضعت موضعاً واحداً، ومن ثمَّ لم تُصرَّفْ تصرّفَ الفعل الآخر»(٢). ونصّ سيبويه على أن (ليس) تشبه (لات) في حذف الاسم وإضماره إذا استخدمـت في معنى الاستثناء، فقال: «ونظير (لات) في أنه لا يكون إلا مضمراً فيه (ليس) و (لا يكون) في الاستثناء إذا قلت: أتوني ليس زيـداً، ولا يكـون بشراً، فـاسم (لات) في قـولـه تعـالى: ﴿ولات حين مناص﴾(٣) حينٌ آخر مقدّر، واسم (ليس) في مثال سيبويه (بعضُهم) أي: ليس بعضهم زيـداً. إن التـزام (ليس) النقص وحملها على (لات) لم يخرجـاهـا من فعليّتها، وإن أوْهَنـا هذه الفعلية، فكأنّ التشابـه في حذف الاسم وتقديره حـالة عـارضـة، لا يمسّ جـوهر اللفظ. وسـواءٌ أقـوي الشبـه بين اللفظين أم ضعف فالفعلُ فعلٌ، والحرف حرف.

إن الشبه بين (ليس) الفعليـة و(ما) الحرفية الحجـازية أقـوى من الشبه بين (ليس) و (لات)، فبين ثـلاث الأدوات: (ليس، ومـا، ولات) وجهـان من وجوه الشبـه: النفيُ والعملُ، وبين الاثنتين: (ليس، ومـا) ثلاثة أوجـه: النفي،

---

(١) الكتاب ٤/١٠٩.

(٢) الكتاب ١/٤٦.

(٣) سورة ص ٣.

والعمل، وزيادة الباء في الخبر. ومع ذلك لم يذهب أحدٌ إلى أن (ما) فعل كـ (ليس)، ولم يقل سيبويه: إن (ليس) حرف مثل (ما). وحينما حمل بعض النحاة (ليس) على (ما) النافية المهملة، وشفع رأيه بشاهد أو أكثر رفض سيبويه مذهبه، وآثر التأويل على الحمل، فقال: «وقد زعم بعضهم أنّ (ليس) تجعل كـ (ما)، وذلك قليل لا يكاد يعرف. فهذا يجوز أن يكون منه: ليس خلق الله أشعر منه، وليس قالها زيدٌ»(١). فكأنّ القائل بالحمل أراد التخفّف من التقدير، فلم يقل: تقدير العبارة: (ليس الأمر خلق الله أشعر منه)، وأراد أن يقول: (ليس) حرف نفي، والمعنى: ما خلق الله أشعر منه، وما قالها زيد.

لقد فضّل سيبويه أن يخرّج الشواهد تخريجاً يحافظ على فعليّة (ليس)، وعلى تماسك القواعد التي أرساها على الأعم الأغلب لا على القليل النادر، فآثر أن يبقي (ليس) فعلاً على أن يجعلها فعلاً مرة، وحرفاً أخرى، وراح يقدّر الأمر أو الشأن أو ضميرهما اسماً للفعل الناقص (ليس)، وينكر حرفيّته وإهماله، فقال: «قال حُمَيْد الأُرْقَط:

فأصبحوا والنوى عالي مُعَرَّسِهم وليس كُلّ النوى يُلْقي المساكين(٢)

وقال هشام أخو ذي الرمّة :

هي الشفاءُ لدائي لو ظفِرْتُ بها وليس منها شفاءُ الداءِ مبذولُ(٣)

هذا كله سمع من العرب، والوجه والحدّ أن تحمله على أن في (ليس) إضماراً، وهذا مبتدأ كقوله. إنه أمة الله ذاهبة، إلاّ أنّهم زعموا أن بعضهم قال:

---

(١) الكتاب ١/١٤٧.

(٢) ورد في كتاب سيبويه ١/٧٠. المعرّس: منزل المسافر ينزله آخر الليل. يقول: نزل بي أضياف جياع، فقربتهم تمراً كثيراً، فأكلوا، وألقوا كثيراً من النوى، لكنهم لجوعهم الشديد لم يلفظوا كلّ النوى. انظر المقتضب ٤/١٠٠ وأمالي ابن الشجري ٢/٢٠٣ وخزانة البغدادي ٩/٢٧٠ (طبعة هارون).

(٣) البيت لهشام بن عقبة أخي ذي الرمة. ورد في المقتضب ٤/١٠١ ورصف المباني ٢٧٠ وهمع الهوامع ١/١١١ وشرح المفصل ٣/١١٦ وروايته فيه هي الشفاء لداء ...

ليس الطيبُ إلا المسكُ، وما كان الطيبُ إلاّ المسك»(١). فأنت تلاحظ كيف يسوق رأي القائلين بحرفية (ليس) مساق التمريض.

ونحن ـ على تقديرنا آراء سيبويه وعلى ترجيحنا فعليّة ليس في بعض حالاتها ـ نزعم أنّ في الشواهد التي استدلّ بها خصوم سيبويه على حرفيّة (ليس) ما يسوّغ هذا الاستدلال، أو ما يشير إلى ضعف (ليس) بين الأفعال، وهذا الضعف يظهر في كلام سيبويه نفسه في سبعة المظاهر التالية: إطلاقه القول فيها حينما قال: ليس نفي، وجمودها، ولزومها النقص، ومخالفتها أمثالها من الأفعال في الإعلال، وورودها في الاستثناء كأنها حرف من أحرفه، ومشابهتها حرفين من حروف النفي هما: (لات) و (ما)، ومباشرتها الفعل الماضي في نحو: ليس خلق الله أشعر منه.

(جـ) القائلون إن (ليس) حرف :

لعلّ البصريّين الذين ظهروا بعد سيبويه أدركوا، وهم يظاهرون شيخهم مواطن الضعف في فعليّة (ليس)، فمضوا يجمعون الأدلّة الدالّة على هذه الفعليّة. قال أبو العباس المبرّد [ت: ٢٨٦هـ]: «فأمّا الدليل على أنّها فعل فوقوع الضمير الذي لا يكون إلا في الأفعال فيها، نحو: لست منطلقاً، ولست، ولستما، ولستم، ولستنّ»(٢)

غير أنّ هذا الموقف البصريّ أخذ يضعف، وظهر بين البصريّين أنفسهم من يرتاب في فعليّتها، ويقول بقول الكوفيّين. ثم امتدّ هذا الرأي إلى نحاة بغداد ومصر والأندلس. قال أبو البقاء العكبريّ [ت: ٦١٦هـ]: «وأمّا (ليس) فمن البصريّين من قال: هي حرف»(٣). وقال الرضيّ الاستراباذيّ [ت: ٦٨٦هـ] «قال أبو عليّ في أحد قوليه إنّها حرف(٤). «وقال موفّق الدين بن يعيش [ت:

---

(١) الكتاب ١/١٤٧ وانظر كتاب سيبويه نفسه ١/٧١.

(٢) المقتضب للمبرّد ٤/٨٧.

(٣) مخطوطة اللباب في علل البناء والإعراب للعكبريّ الورقة ٣١.

(٤) شرح الكافية للاستراباذي ٢/٢٩٦.

٦٤٣هـ] «وأمّا (ليس) ففيها خلاف، فمنهم من يغلّب عليها جانب الحرفيّة»(١) وذكر ابن هشام الأنصاريّ [ت. ٧٦١هـ] نفراً من القائلين بحرفيّتها، وضعّف قولهم، فقال: «وزعم ابن السرّاج أنّـهـا حرف بمنزلة (ما)، وتـابعه الفارسيّ في الحلبيّات وابن شقير وجماعة»(٢).

وقد يكون القول المفصّل الذي ذكره أحمد بن عبد النّور المالقيّ [ت: ٧٠٢هـ] من أحسن ما قيل فيها، ففي هذا القول تحديد دقيق للمبدأ الذي يجب الاعتماد عليه في تمييز الحرفيّة من الفعليّة. وممّا قال: «اعلم أنّ (ليس) ليست محضة في الحرفيّة ولا محضة في الفعليّة، ولذلك وقع الخلاف فيها بين سيبويه وأبي عليّ الفارسيّ، فزعم سيبويه أنّـهـا فعل، وزعم أبو عليّ أنّـهـا حرف. والموجب للخلاف فيها النظر إلى حدّها: فتكون حرفاً، إذ هي لفظ يدلّ على معنى في غيره لا غير كـ (من) و (إلى) و (لا) وما أشبهها، أو النظر إلى اتصالها بتاء التأنيث والضمير المرفوع والاستتار، والرفع والنصب، وهذه خواصّ الأفعال لا الحروف فتكون فعلاً»(٣) ثم قال «فالخلاف إذن إنّما هو من حيث الإطلاق لاختلاف النظرين هل في الأصل، أو هل في المعاملة» فالذي ينبغي أن يقال فيها. إذا وجدت بغير خاصيّة من خواصّ الأفعال، وذلك إذا دخلت على الجملة الفعليّة: إنّـهـا حرف لا غير كـ (ما) النافية»(٤).

ونقل أبو البقاء العكبريّ عمّن يرتابون في فعليّتها قولاً يشبه قول المالقيّ، وهو: «نحن لا نثبتها فعلاً حقيقيًّا، بل هي فعل لفظيّ، يجري عليه حكم الحقيقيّ في العمل»(٥) ثمّ وضّح هذا الرأي الدقيق توضيحاً يفوقه في الدقّة حينما قارن (ليس) الفعليّة المجرّدة من عملها بـ (كان) الزائدة في نحو: ما كان

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٧/١١٤.

(٢) مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري ٣٨٧ وانظر شرح قطر الندى ٧٨.

(٣) رصف المباني في شرح حروف المعاني للمالقي : ٣٦٨.

(٤) رصف المباني ٣٦٩.

(٥) التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري ص ٣١٣.

أكرم زيداً ! فقال «وقد يأتي لفظ (كان) زائداً، فلا يدلّ على حدث، ولا على زمان، فغير ممتنع أن يأتي لفظ (ليس) وهي فعل لفظاً، وقد زال حكمها في الإعراب دون دلالتها على النفي، لإنّه إذا جاز أن تزاد (كان) ولا علّة له في اللفظ، ولا دلالة على حدث وزمان كان ذلك في (ليس) أولى، لأنّها وإن ألغيت عن العمل فنفيها باق»(١).

وفي هذا القول جراءة لابدّ منها، تخطو بـ (ليس) نحو حقيقتها التي نبحث عنها، وتتمثل هذه الجراءة في تجريدها من خصائص الأفعال، فكأنّ العكبريّ أخرج (ليس) من الأفعال، ولم يدخلها في الحروف، فهل لنا أن نخطو خطوة أخرى في طريق أبي البقاء، فنجمع الأدلّة الوافية على طبيعتها الحرفيّة، ثم ندخلها في الحروف في بعض حالاتها؟.

(د) أدلة (ليس) الحرفية :

لا ريب في أنّ (ليس) العاملة عمل (كان) فعل حقيقيّ لا لفظيّ، لمباشرتها المبتدأ والخبر، ولرفعها الأول ونصبها الثاني، ولاتصالها بضمير الرفع. أمّا ليس في نحو.

١ – ليس الطيب إلا المسك.

٢ – ليس خلق الله مثله.

٣ – جاء القوم ليس زيداً.

٤ – الأشرم المطلوبُ ليس الطالبُ.

٥ – ليس ينبغي للمؤمن أن يذلّ نفسه.

فهي حرف للنفي بمنزلة (ما) التميميّة المهملة، ثم نخصّص القول فيها، فنقول، هي نافية مهملة في الحالات الأولى والثانية والخامسة، وحرف استثناء في الثالثة، وحرف عطف في الرابعة. ونستطيع أن نشفع دعوانا هذه بمجموعة

---

(١) التبيين ٣١٢.

من الحجج والأدلّة بعضها قويّ، وبعضها ضعيف، لكنّها تتظاهر لإثبات ما ندّعي، وإليك هذه الأدلّة:

١ – لقد تجرّدت (ليس) في بعض حالاتها من خصائص الافعال تجرّداً تركها عاجزة عن العمل وعن مباشرتها المبتدأ والخبر، فلم يبق فيها غير النفي. قال الحسن بن قاسم المراديّ [ت: ٧٤٩هـ]: «زعم سيبويه أنّها فعل، وزعم أبو عليّ أنّها حرف»(١) ثم قال. «والذي ينبغي أن يقال فيها، إذا وجدت بغير خاصيّة من خواصّ الافعال، وذلك إذا دخلت على الجملة الفعليّة: إنّها حرف لا غير كـ (ما) النافية، كقول الشاعر(٢):

تهدي كتائب خضراً ليس يعصمها   إلاّ ابتدار إلى موت بأسياف(٣)»

٢ – وتجرّدت من الدلالة على الزمان وعلى إثبات الفعل: وهذا الدليل فرع من الدليل الأول، لأنّ الدلالة على الزمان وعلى إثبات الفعل من خصائص الأفعال، قال أبو البقاء: «ويقوّي ذلك (أي كونها حرفاً) أنّها لا تدلّ على زمان، وأنها تنفي كما تنفي (ما)، وأنّهم شبّهوها بـ (ما) في إبطال عملها بدخول (إلاّ) على الخبر في قولهم: ليس الطيبُ إلاّ المسكُ، بالرفع فيهما»(٤) وقال أيضاً: «الفعل موضوعٌ على الإثبات والحدث والزمان، و (ليس) لا تدلّ على واحد منهما، وإنّما تنفيهما، فهي في ذلك كـ (ما) النافية»(٥).

٣ – إنّ اتّصال (ليس) بضمير الرفع لا يعني أنّها فعل، فضمير الرفع يتّصل بـ (ها)، وهي اسم فعل لا فعل، قال أبو البقاء: «وأما (ليس) فمن البصريّين من قال: هي حرف، وإنّ الضمير اتّصل بها لشبهها بالأفعال، كما

---

(١) الجنى الداني في حروف المعاني للحسن بن قاسم المرادي ص : ٤٩٤.

(٢) البيت من شعر النابغة الذبياني، وهو التاسع من قصيدة ميمية عدتها ثلاثة عشر بيتاً، وروايته في الديوان ص: ٨٤... إلى موت بإلجام.

(٣) الجنى الداني ٤٩٤.

(٤) مخطوطة اللباب للعكبري الورقة ٣١.

(٥) التبيين للعكبري ص ٣١٠.

اتّصل الضمير بـ (هـا) على لغة من قال في التثنية (هـاءا) وفي الجمع (هاؤوا). وأبو عليّ يشير إليه في كتبه كثيراً»(١). وقال الـرضيّ «قال أبو علي: وأمّا إلحاق الضمير به نحو: لستُ، ولستما، ولستن، فلشبهـه بـالفعل لكونـه على ثلاثـة، وبمعنى (ما كـان)، وكونه رافعـاً فناصباً، كما ألحق الضمير في (هاء) (هـاثيا) (هاؤوا) (هاثين) مع كونه اسم فعل تشبيهاً بالفعل»(٢).

٤ – يُعدّ تخريج سيبويه لقول العرب: ليس الطيبُ إلا المسكُ، ضعيفاً عند بعض النحاة، فقد خـرّج سيبويه هذا القول على تقـدير ضمير الشأن أو القصة اسماً، وعلى جعل الجملـة الاسمية خبراً، ورفض عبـد القـاهر الجرجـانيّ [ت: ٤٧١هـ] تخريجه هـذا فقال «وقـولهم ليس الطيبُ إلاّ المسكُ، بالـرفع، فكلمة (ليس) محمولة على (ما) التميميّة لا الحجازيّة. وقال بعضـهم: اسم ليس ضمير الشأن. وقـولـه (الطيب إلا المسك) جملـة خبر ليس. وهذا القـول لا يخلـو عن ضعف، لأن الجملة مع (إلاّ) المتوسّطة بين المبتدأ والخبر مع ضمير الشأن قليل الوجود»(٣).

٥ – إن تجرّد (ليس) من نـون الـوقـايـة أضعف فعليّتهـا، وقـرّبها من الحروف، قال أبـو البركات بن الأنباريّ [ت: ٥٧٧هـ]: «حكي أن بعض العرب قيل له: فلان يتهدّدك، فقال: عليه رجـلاً ليسي، فأتى بالياء وحدها من غير نون الوقاية، ولو كانت فعلاً لوجب أن يأتي بها كسائر الأفعال»(٤).

٦ – مخالفتها الأفعال في الصياغة، قال أبو البقـاء: «لو كانت فعلاً ثلاثياً لكانت على أحد أمثلة الفعل، وهي: (فَعُل، وفَعَل، وفَعِل)، ولا يجوز أن تكون على واحد منهـا»(٥). وقد ردّ على هذه الحجّـة كثير من النحاة واللغـويّين، قال ابن يعيش: «إن أصلـه (لَيِسَ) على وزن (فَعِلَ) بكسر العين، فيكـون من قبيل صَيِـدَ

(١) مخطوطة اللباب الورقة ٣١
(٢) شرح الكافية ٢/٢٩٦.
(٣) العوامل المائة النحوية لعبد القاهر الجرجاني ص : ٢٦٢ ـ ٢٦٣.
(٤) الإنصاف في مسائل الخلاف لأبي البركات الانباري ١/١٦١.
(٥) التبيين للعكبري ٣١٠.

البعير إذا رفع رأسه من داء. وكان قياسه أن تقلب الياء فيه ألفاً لتحرّكها، وانفتاح ما قبلها على حدّ (باع) و (صار)، إلاّ أنّهم لما لم يريدوا تصرّف الكلمة أبقوها على حالها، ثمّ خفّفوها بالإسكان على قولهم في كَتِف كَتْف»(١) وفي هذا التخريج ما فيه من كلفة أقلُّها حمل الفعل على الاسم، وافتراض أصل لم يُسْمع ما ينبّه عليه.

٧ – هي حرف لامتناع وقوعها صلة لـ (ما) المصدرية. قال أبو البقاء: «(ليس) لا يصحّ أن تكون صلة لـ (ما) المصدرية، كقولك ما أحسن ما ليس زيدٌ قائماً! ولو كانت فعلاً لصحّ أن تكون صلة لـ (ما)»(٢).

٨ – وقوع فاء السببية في جوابها كوقوعها في جواب (ما) النافية يعني أنّها حرف. قال أبو البقاء «(ليس) ينتصب جوابها كما ينتصب جواب (ما) النافية، كقولك ليس زيدٌ بزائرك فتكرمَهُ، وقولك ما زيد بزائرك فتكرمَهُ»(٣).

٩ – ١٠ – جمودها، وعدم دخول (قد) عليها، وللجمود مظهران: تحجّر بنيتها، وتجرّدها من الزمان. أمّا عدم دخول (قد) فقد ذكره أبو البقاء ذاهباً إلى أنّه مع الجمود من أولّ الأدلّة على حرفيّتها، إذ قال «ومنها أنّها غير متصرّفة، وأنّها لا تدخل عليها (قد)، وهذا من أوّل علامات الفعل»(٤). ولكنّ عدداً من النحاة رفض هذه الحجّة، ومنهم ابن يعيش القائل «عدم التصرّف لا يدلّ على أنّها ليست فعلاً، إذ ليست كلّ الأفعال متصرّفة ألا ترى (نِعْمَ وبئس وعسى وفعل التعجب) كلّها أفعال، وإن لم تكن متصرّفة»(٥).

ونظر عبيد الله بن أحمد المعروف بابن أبي الربيع [ت: ٦٨٨هـ] إلى التصرّف من ناحية الدلالة على الزمان، فرأى أنّها، وإن لم تدلّ عليه بنفسها،

---

(١) شرح المفصل ١١٢/٧.
(٢) شرح المفصل ١١٢/٧.
(٣) التبيين ٣١١.
(٤) التبيين ٣١١.
(٥) شرح المفصل ١١٢/٧.

تدلُّ عليه بالقيد الظرفي الذي يقيِّد خبرها أحياناً، فقال: «إنّ (ليس) ـ وإنْ كانت غير متصرّفة في نفسها ـ لها بعض التصرّف، وذلك أنّك تنفي بها الماضي والحال والمستقبل، فتقول: ليس زيدٌ قائماً أمس، وليس زيد قائماً الآن، وليس زيدٌ قائماً غداً. ولو تصرّفت في نفسها لم يكن ذلك لاختلاف الأزمنة، لكن العرب استغنت عن ذلك بتقييد الخبر بالزمان فصارت بذلك كأنّها متصرّفة»(١). ويخيّل إلينا أن هذا الردّ ضعيف عاجز عن أن ينفخ روح التصرّف في أوصال (ليس) الموغلة في الجمود، وأنّنا لو وضعنا موضعها (ما) الحجازية أو حرفاً من أخوات إنّ لما نقص حظّ الأمثلة المضروبة من التصرّف، لأنّ التصرّف مرتبط بتعليق الزمان بالخبر، لا بطبيعة الأداة الناسخة.

وعلّل ابن يعيش جمودها بمشابهتها (ما) الحرفية النافية، فقال: «وأمّا كونها بمنزلة (ما) في النفي فلا يخرجها عن كونها فعلاً، لأنّه يدلّ على مشابهة بينهما، وهو الذي أوجب جمودها وعدم تصرّفها»(٢).

١١ - ومما يدلّ على حرفيّتها فتح فائها، ولو كانت فعلاً معتلّ العين أصلُه (لاس) لضُمّت الفاءُ أو كسرت عند إسنادها إلى الضمائر المتّصلة، فأنت تقول: قُلْتُ، وخِفْتُ، وهِبْتُ، ولا تقول: لِسْتُ، ولا: لُسْتُ.

وقد رأى سيبويه في ملازمتها الفتح دليلاً على عدم تمكّنها في باب الفعل، فقال: «ولم يقولوا لِسْتُ، كما قالوا خِفْت، لأنه لم يتمكّن تمكّن الأفعال»(٣) ورأى أبو البركات أنّ الفتح وعدم عودة العين المحذوفة عند إسنادها إلى الضمير دليل على حرفيّتها، فقال: «لو كانت فعلاً لكان ينبغي أن يردّ إلى الأصل إذا اتّصلت بالتاء، فيقال في لسْتُ لَيِسْتُ، ألا ترى أنك تقول في (صَيِدَ) البعير (صَيْدَ) البعير، فلو أدخلت عليه التاء لقلت: (صَيِدْتُ) فرددته إلى الأصل»(٤).

---

(١) البسيط في شرح الجمل لابن أبي الربيع ص ٦٧٨.

(٢) شرح المفصل ٧/١١٢ وانظر حاشية الصبان على الأشموني ١/١٨٧.

(٣) لسان العرب [ليس].

(٤) الإنصاف ١/١٦١.

١٢ - مباشرتها ضمير النصب المتّصل، ولو كانت فعلاً لباشرت ضمير الرفع المتّصل اسماً لها، أو لجاء بعدها ضمير النصب المنفصل خبراً لها. جاء في لسان العرب «وفي الحديث أنّه قال لزيد الخيل ما وُصف لي أحد في الجاهليّة فرأيته في الإسلام إلاّ رأيته دون الصفة ليسك، أي: إلاّ أنت. قال ابن الأثير: وفي (ليسك) غرابة، فإن أخبار كان وأخواتها إذا كانت ضمائر فإنّما يُستعمل فيها كثيراً المنفصلُ دون المتصل، تقول، ليس إياي وإياك»(١) والتخريج الصحيح كما نظنّ أن تكون (ليس) هنا حرف استثناء، وقد وقع الضمير المتّصل بعد (إلاّ) في الشعر، نحو

ومـا علينـا إذا مـا كنت جارتنـا ألاّ يجاورنا إلاّك ديّارُ(٢)

ونحو:

أعوذ بربّ العرش من فئة بغت عليّ، فما لي عَوْضُ إلاّه ناصرُ(٣)

وجاء في التاج: «ولك أن تقول: جاءني القوم ليسك إلاّ أنّ المضمر المنفصل هنا أحسن»(٤).

١٣ - والدليل الأخير أنّ (ليس) وردت اسماً على قلّة. جاء في التاج: «وأمّا قول بعض الشعراء

يا خير من زان سروج الميْس
قد رست الحاجات عند قيْس
إذ لا يزال مولعاً بليْسِ

فإنّه جعلها اسماً وأعربها»(٥). وهذه الحجّة ـ على ضعفها ـ تشير إلى أن

---

(١) لسان العرب [ليس].

(٢) البيت من شواهد الخزانة وروايته فيها ٧٨/٥. «وما نبالي إذا.. وقائله مجهول. قال العيني ٢٥٣/١ «وهذا البيت قلما يخلو عنه كتاب نحوي والله أعلم بقائله».

(٣) الشاهد غير منسوب في شرح التصريح ٩٨/١ وفي العيني ٢٥٥/١.

(٤) تاج العروس [ليس].

(٥) تاج العروس [ليس].

العرب تصرّفوا بـ (ليس) تصرّفاً متعدّد الأوجه، فنقلوها من الفعليّة إلى الحرفيّة وإلى الاسميّة، فإن يكن الأمر كذلك فما يمنعنا من جعلها حرفاً؟ لقد ذكر السيوطيّ(١) تسعة عشر لفظاً استخدمها العرب أفعالاً وأسماء وحروفاً فأيّة غضاضة في إضافة هذا اللفظ إليها؟.

ومهما يكن حظّ هذه الأدلّة من القوة فإن عالِمَيْن كبيرين من العلماء الذين بحثوا في مسائل الخلاف بين البصريّين والكوفيّين وهما أبو البركات بن الأنباريّ، وأبو البقاء العكبريّ لم يصرّا على فعليّة ليس وآثرا مظاهرة الكوفيّين في هذه المسألة على ما عرفا به من الانتصار للبصريّين في المسائل الأخرى كلّها أو جلّها، ولعلّ أثمن نصّ نقمع به الخلاف هو هذا القول الذي ذكره أبو البركات في إنصافه، وأوفى به على الغاية في الاعتدال والدقّة، قال: «وعلى كلّ حال، فهذه الأشياء، وإن لم تكن كافية في الدلالة على أنّها حرف، فهي كافية في الدلالة على إيغالها في شبه الحرف، وهذا ما لا إشكال فيه»(٢) ثم ختم محاكمة الفريقين بقول فصل حكم فيه ـ وهو المعروف بتأييد البصريّين ـ على ليس بأنها حرف، فقال: «والصحيح عندي ما ذهب إليه الكوفيّون»(٣) أي الصحيح عنده أنّ (ليس) حرف.

(هـ) أوجه (ليس) الحرفيّة وإعرابها :

لن نغلو في القسم التالي من هذا البحث، وهو القسم التطبيقيّ، غلوّ البصريّين الذين أبوا أن تكون (ليس) حرفاً، وراحوا يتكلّفون التأويل والتعليل في كلّ حالاتها ليجرّدوها من حرفيّتها، ولن نكابر مكابرة الكوفيّين القاطعين بحرفيتها في كلّ حال. وإنما سنحتكم إلى الحقّ الذي توصّلنا إليه بعد الوقوف على آراء الفريقين، فيما نختار من أعاريب (ليس) وما دخلت عليه، وسنرجّح ما نراه أقرب إلى المنطق واليُسر، وأبعد من التقدير والتعقيد لنريح أبناءنا من العنت

(١) انظر الأشباه والنظائر لجلال الدين السيوطي ج ٢ ص: ١٣ ـ ٢٠.
(٢) الإنصاف ١٦٢/١.
(٣) الإنصاف ١٦٢/١.

والجدال العقيم، فنقول: إنّ (ليس) الداخلة على المبتدأ والخبر، كقول الأعشى في مدح رسول الله صلّى عليه وسلم:

لـه نافــــلات لا يغـــبُّ نوالهـــا   وليس عطاء اليوم مانعه غدا(١)

فعلٌ صريح من أخوات (كان). وإنّـهـا حرف في الحالات الخمس الأخرى التي تمثّلها الأمثلة والشواهد التالية:

١ - ليس الطيبُ إلا المسكُ.

٢ - ليس خلق الله مثله.

٣ - جاء القوم ليس زيداً.

٤ - الأشرم المغلوبُ ليس الغالبُ

٥ - ليس ينبغي للمؤمن أن يذلّ نفسه.

وإليك تفصيل ما أجملنا من أمر هذه الحالات :

١ ـ ليس الطيبُ إلا المسكُ :

إذا نُقض نفي (ليس) وجاء الخبر بعد أداة النقض مرفوعاً، كقول العرب: ليس الطيبُ إلا المسكُ. فإنّنا نرجّح أن تكون (ليس) حرفاً نافياً لا عمل له. وقد أبى سيبويه حرفيّتها وإهمالها، وأصرّ على أنّـها فعل ناقص ناسخ، ثم اقتدى به كثير من النحاة، فتكلّفوا تخريج العبارة كما تكلّف، وزادوا عليه أوجهاً أخرى لخّصها ابن هشام على النحو التالي :

قال ابن هشام : «وخرّج الفارسيّ ذلك على أوجه :

أحدها أنّ في (ليس) ضمير الشأن (يعني أنّ الضمير اسمها وأنّ جملة الطيب إلا المسك خبرها) ولو كان كما زعم لدخلت إلاّ على أوّل الجملة الاسميّة الواقعة خبراً، فقيل: ليس إلاّ الطيب المسك.

(١) مغني اللبيب ٢٨٦ ورواية صدر البيت في الديوان ١٣٧ «له صدقات ما تغب ونائل...».

الثاني أنّ (الطيبُ) اسمها، وأنّ خبرها محذوف أي في الوجود، وأنّ المسك بدل من اسمها.

الثالث أنّه كذلك، ولكن (إلا المسك) نعت للاسم، لأنّ تعريفه تعريف الجنس أي: ليس طيب غير المسك طيباً»(١).

ثم أضاف ابن هشام إلى ثلاثة الأوجه السابقة وجهاً رابعاً نسبه إلى ملك النحاة، فقال: «ولأبي نزار الملقب بملك النحاة توجيه آخر، وهو أنّ (الطيبُ) اسمها، والمسك مبتدأ حذف خبره، والجملة خبر ليس، والتقدير إلا المسك أفخره»(٢).

لقد أثار تقدير ضمير الشأن وتفسيره بجملة (الطيب إلا المسك) احتجاجاً عرضه عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب [ت: ٦٤٦هـ] وعارضه، فقال: «إن قيل في قولهم: ليس الطيب إلاّ المسك، إذ جعلتم في (ليس) اسماً مضمراً فيها ضمير الشأن والقصة، والجملة بعده مفسّرة له، فالجملة هي التي تستقلّ بالإفادة. ولو قلت: الطيب إلا المسك، لم يجز، فكيف صحّ أن تقع الجملة مفسّرة على هذا التقدير؟ فالجواب أنّ الجملة المذكورة مفسّرة لما قبلها مثبتاً كان أو منفياً، وما نحن فيه كذلك. ألا ترى إلى قوله

وليس منها شفاء الداء مبذول(٣)

أن معناه: ليس الحديث؟ كذلك ما نحن فيه. والمستثنى منه في هذه وأشباهها محذوف بتقدير: ليس الحديث الطيب شيئاً من الأشياء إلا المسك، وينبغي أن يقدّر بشيء يصحّ منه الإخراج»(٤).

وللتخفّف من هذه التخريجات نرجّح أن تكون (ليس) ها هنا حرفاً نافياً

---

(١) مغني اللبيب ٣٨٩.

(٢) مغني اللبيب ٣٨٩.

(٣) سبقت الإشارة إلى هذا الشاهد في أوائل البحث.

(٤) الأمالي النحوية لابن الحاجب ص ٣٠٢.

بمعنى (ما) التميميّة المهملة، والطيب والمسكُ مبتدأ وخبر. وممّا يشفع لهذا الترجيح قول أبي البركات. «وقد حكى سيبويه في كتابه أنّ بعضهم يجعل (ليس) بمنزلة (ما) في اللغة التي لا يعملون فيها (ما)، فلا يعملون (ليس) في شيء، وتكون كحرف من حروف النفي، فيقول: ليس زيدٌ منطلق»(١) وممّا يشفع له كذلك قول ابن هشام في المغني. «ليس الطيبُ إلا المسكُ، بالرفع، فإن بني تميم يرفعونه حملاً لها على (ما) في الإهمال عند انتقاض النفي، كما حمل أهل الحجاز (ما) على (ليس) في الإعمال عند استيفاء شروطها حكى ذلك عنهم أبو عمرو بن العلاء»(٢) ونحن نقول إن بني تميم يهملون (ما) سواء أنقض نفيها أم لم ينقض، وإهمالُها يقوّي ما نذهب إليه من حمل (ليس) عليها. وممّا يزيد هذا الحمل قوّة أنّ ما نذهب إليه قول الجمهور. قال ابن عقيل: «قال ابن مالك. هي (أي ليس) على هذه اللغة حرف نفي لا عمل لها، وهذا قولُ الجمهور»(٣)

٢ ـ ليس خلقَ الله مثله :

إذا ولي (ليس) فعلٌ ماض فإنّنا نرجّح أن تكون حرفاً نافياً لا يعمل، أمّا سيبويه فقد قدّر ضمير الشأن بعد ليس وجعله اسماً لها، وجعل الجملة خبراً لها. فقال «هذا باب الإضمار في (ليس) و (كان) كالإضمار في (إنّ)، إذا قلت: إنّه من يأتنا نأته، وإنه أمَةُ الله ذاهبة. فمن ذلك قول بعض العرب: ليس خلق الله مثله. فلولا أنّ فيه إضماراً لم يجز أن تذكر الفعل، ولم تعمله في اسم، ولكن فيه من الإضمار مثل ما في إنه»(٤). تناقل النحاة هذا القول، وخرّجوه على النحو الذي سبقهم إليه سيبويه، وتفرّد ابن أبي الربيع الإشبيلي [ت: ٦٨٨هـ] بروايـة العبارة على نحو آخر، فقال «تقول ليس زيدٌ قائمٌ، وعلى هذا قولهم:

---

(١) الإنصاف ١/ ١٦١ ـ ١٦٢.

(٢) مغني اللبيب ٣٨٨.

(٣) المساعد ١/ ٢٨٥.

(٤) الكتاب ١/ ٦٩ (طبعة هارون).

ليس خَلْقُ الله مثلُه، وكذلك تقول: أصبح عمرو شاخص»(١). فقد أدخل ليس على جملة اسمية مبتدؤها خَلْقُ وخبرها مثلُه، ولم يخرِّج العبارة، فكأنّه يقدر اسم ليس ضمير الشأن، ويجعل الجملة الاسمية خبراً لها.

والتخريج البعيد عن التعقيد سواء أكانت الجملة التي أعقبت (ليس) اسمية أم فعلية هو أن تجعل (ليس) حرفاً نافياً لا عمل له. وممّا يشفع لهذا التخريج قول عليّ بن محمد الهروي [ت: ٤١٥هـ]: «وتكون حرفاً بمعنى (ما)، ويبطل عملها إذا دخل (إلاّ) على الخبر، كقولك: ليس زيدٌ إلاّ قائم، كما تقول: ما زيد إلاّ قائم. وحكي عنهم: ليس خلق الله مثله، ومعناه: ما خلق الله مثله، لأن (ليس) لابدّ لها من اسم، و (خلق) فعلٌ، ولا يكون اسم ليس. وقد يجوز أنْ تضمر لـ (ليس) ها هنا اسماً بمعنى الأمر، كأنك قلت: ليس الأمر خلق الله مثله، كما تقول: كان يقوم زيد، تريد كان الأمر يقوم زيد، لأن الفعل لا يلي الفعل»(٢). فالهرويّ يقدّم الحرفيّة المهملة على الفعليّة العاملة تقديماً يوحي بترجيح الإهمال، وهو ما يرمي إليه هذا البحث.

٣ ـ جاء القوم ليس زيداً :

إذا استعملت (ليس) في معنى أداة الاستثناء فحرفيّتها وإعمالها عمل (إلاّ) أولى من فعليّتها ومن إعمالها عمل كان للحجج التي ذكرناها قبل. غير أنّ سيبويه آثر الفعلية، وجعل المنصوب بعدها خبراً لها، وقدّر لها اسماً محذوفاً تقديره (بعضهم)، فقال: «هذا باب (لا يكون) و (ليس) وما أشبههما. فإذا جاءتا، وفيهما معنى الاستثناء فإنّ فيهما إضماراً. على هذا وقع فيهما معنى الاستثناء، كما أنّه لا يقع معنى النهي في (حسبك) إلاّ أن يكون مبتدأ، وذلك قولك: ما أتاني القوم ليس زيداً... فكأنّه قال: ليس بعضهم زيداً، وترك إظهار (بعض) استغناء، كما ترك الإظهار في لات حين»(٣).

---

(١) الملخص في ضبط قوانين العربية لابن أبي الربيع ص ٣٢٠.

(٢) الأزهية في علم الحروف للهروي ص ٢٠٤.

(٣) الكتاب ٢/٣٤٧.

ثم أخذ النحاة بهذا الرأي، وتناقلوه. قال ابن هشام: «وتلازم رفع الاسم ونصب الخبر، وقيل: قد تخرج عن ذلك في مواضع: أحدها أن تكون حرفاً ناصباً للمستثنى بمنزلة (إلاّ)، نحو: أتوني ليس زيداً، والصحيح أنّها الناسخة، وأنّ اسمها ضمير راجع للبعض المفهوم ممّا تقدّم، واستتاره واجب، فلا يليها في اللفظ إلاّ المنصوب»(١). فانظر كيف أضاف اللاحقُ إلى تخريج السابق تعقيداً جديداً، وكيف أصبح اسم ليس ضميراً عائداً إلى بعض، والعائد وصاحبه كلاهما محذوف مقدّر.

ونحن ـ على نحونا نحوَ الأقدمين والتزامنا آراءهم ـ نؤثر ما آثره الشيخ مصطفى الغلاييني، إذ قال في كلامه عن (ليس) و (لا يكون) : «أمّا ما تطمئنُّ إليه النفس فأن يجعلا فعلين لا مرفوع لهما ولا منصوب، لتضمّنهما معنى (إلاّ)، أو يجعلا حرفين للاستثناء، نقلاً لهما عن الفعليّة إلى الحرفيّة لتضمّنهما معنى (إلا)»(٢). وجعل (ليس) في هذه الحالة حرفاً للاستثناء أولى عندنا، وعليه نخرّج قوله ﷺ: «ليس من أصحابي أحد إلا لو شئت لأخذت عليه ليس أبا الدرداء»(٣) وقول الشاعر:

وأصبح ما في الأرض مني تقية لناظره ليس العظام العواليا(٤)

وقول الراجز :

قد ذهب القوم الكرام ليسي(٥)

٤ ـ والأشرمُ المغلوبُ ليس الغالبُ :

إذا ولي (ليس) اسم مرفوع يصحُّ عطفه على المرفوع الذي قبلها فلك في

---

(١) مغني اللبيب ٣٨٧.
(٢) جامع الدروس العربية للغلاييني ٣/١٤٣.
(٣) انظر مغني اللبيب ٣٨٧.
(٤) لسان العرب [ليس]
(٥) لسان العرب [ليس]

المسألة وجهان، أيسرُهما عندنا أن تكون (ليس) حرف عطف بمعنى (لا)، والآخر أن تكون ليس فعلاً ناقصاً، وأن يكون المرفوع بعدها اسماً لها، لا معطوفاً على ما قبلها، وأن تقدّر لها خبراً منصوباً. ذكر ابن هشام الوجه الأوّل، ونسبه إلى الكوفيّين أو البغداديّين، ولم يثبته، فقال: «الرابع (أي الوجه الرابع من أوجه ليس) أن تكون حرفاً عاطفاً، أثبت ذلك الكوفيّون أو البغداديّون على خلاف بين النقلة، واستدلّوا بنحو قوله(١):

أينَ المفرُّ والإلهُ الطالبُ والأشرمُ المغلوبُ ليس الغالبُ»(٢)

ونسبه المراديّ في (الجنى الداني) والهرويّ في (الأزهية) إلى الكوفيّين. قال الهرويّ: «وتكون نسقاً على مذهب الكوفيين بمنزلة (لا)، تقول: جاءني زيد ليس عمرو، تريد لا عمرو، واضرب زيداً ليس عمراً، قال لبيد :

وإذا جوزيت قرضاً فاجزه إنما يجزي الفتى ليس الجمل(٣)

يريد : لا الجمل. هكذا رواه الكوفيّون، ورواه البصريّون: إنما يجزي الفتى غير الجمل وقال بعضهم معناه: ليس الجمل يجزي، فحذف الفعل. وقال جرير(٤):

ترى أثراً بركبتها مضيئاً من التبراك ليس من الصلاة

يريد : لا من الصلاة»(٥).

---

(١) البيت لنفيل بن حبيب الحميريّ، والأشرم أبرهة صاحب الفيل، وقد ورد هذا البيت في قصّة أصحاب الفيل التي فصّلها ابن هشام في سيرته ١/٤٤ ـ ٧٠ وانظر السيوطيّ على المغني ٥ ـ ٧ والعينيّ ٤/١٢٣.

(٢) مغني اللبيب ٣٩٠.

(٣) رواية البيت في ديوان لبيد طبعة صادر ص: ١٤١ «ليس الجمل» وكذا في خزانة الأدب للبغدادي ٩/٢٩٦.

(٤) البيت من قصيدة يهجو بها جرير الفرزدق، وصدره في الديوان (طبعة دار بيروت للطباعة والنشر) ص: ٧١ «وقد دميت مواقع ركبتيها» وعجزه كما رواه الهروي.

(٥) الأزهية ٢٠٤.

ويلاحظ هنا أنّ التقدير أيسر منه في الحالات السابقة، وأنّ الخاطر يسرع إليه. فأنت تقول ليس الأثر من الصلاة، لكنّك بهذا التقدير جعلت (ليس) فعليّة، فاضطررت إلى تقدير اسم ليس ومتعلّق الخبر، أي: ليس الأثر كائناً من الصلاة. ولهذا آثرنا الحرفيّة العاطفة على الفعليّة الناسخة.

٥ ـ ليس ينبغي للمؤمن أن يذلّ نفسه :

إذا ولي (ليس) فعلٌ مضارع فالوجه عندنا أن تكون نافية حرفيّة لا تعمل بمعنى (ما) أو (لا)، والتقدير في الحديث الشريف المذكور. ما ينبغي للمؤمن أن يذلّ، أو لا ينبغي. وهذه الحالة في استعمال (ليس) الحرفيّة أشيع الحالات، وأولاها بإيثار النفي بالحرف المهمل على النسخ بالفعل الناقص. ومن العجيب أن النحاة لم يولوا هذا الوجه ـ على كثرة استعماله ـ ما يستحق من عناية، وشغلهم عنه قول العرب ليس الطيبُ إلا المسكُ على ندوره. وقد رجعت إلى ما يحتجُّ به من كلام العرب فظفرت بنموذجات كثيرة من شواهد النثر والشعر، تخيرت سبعة منها، أذكرها قبل اختيار الوجه الراجح في إعرابها:

١ – عن أبي هريرة قال، قال رسول الله ﷺ: ليس ينبغي للمؤمن أن يذلّ نفسه، قيل: يا رسول الله، وكيف يذلّ نفسه، قال: يتعرّض من البلاد لما لا يقوم له. [كنز العمال ٣/٨٨٠٩].

٢ – عن أبي رافع قال: بينما النبيّ ﷺ يمشي في بقيع الفرقد، وأنا أمشي خلفه، فقال رسول الله ﷺ لا هديت لا هديت ثلاثاً. قلت: يا رسول الله مالي؟ قال ليس إياك أريد. سئل عني، فزعم أن لا يعرفني. فإذا هو قبر قد رُشَّ عليه الماء حين دفن صاحبه. [كنز العمال ١٥/٤٢٩٤٩].

٣ – ليس ينبغي أن يسجد لشيء، ولو كان ذلك لأمرت النساء أن يسجدن لأزواجهن. [كنز العمال ١٦/٤٤٧٩٨].

٤ – ليس يتحسّر أهل الجنة على شيء إلاّ على ساعة مرّت بهم، لم يذكروا الله عزّ وجلّ فيها. [كنز العمال ١/١٨٠٦].

٥ – ليس يلام هاربٌ من حتفه (من أمثال العرب) [مجمع الأمثال ٣/١٥٠]

٦ – وليس يهلك منا سيّد أبداً إلاّ افتلينا غلاماً سيّداً فينا(١)
(من شعر بشامة بن حزن النهشلي)

٧ – فذاك لا يوفي به غيره وليس يُلقى مثله في فريق(٢)
(من شعر المهلهل بن ربيعة)

لم أجد في كتاب سيبويه، ومقتضب المبرّد وغيرهما من الأصول ذكراً لهذا الأسلوب الذي شاع استعماله في الفصيح الذي يحتج به من شعر و ...، ووجدت في كتب المتأخرين من يذكره، ويذكر الخلاف فيه بين سيبويه و ... عليّ الفارسي، ومن هذه الكتب (رصف المباني) للمالقي، و (الجنى الداني) للمرادي، وكلام الجنى مجتنى من الرصف. قال المالقي: «فالذي ينبغي أن يقال فيها: إذا وجدت بغير خاصيّة من خواصّ الأفعال، وذلك إذا دخلت على الجملة الفعلية أنها حرف لا غير كـ (ما) النافية، كقول الشاعر:

تهدي كتائب خضراً ليس يعصمها إلا ابتدار إلى موت بإلجام(٣)

فهذا لا منازعة في الحرفيّة فيه، إذ لا خاصيّة من خواصّ الأفعال فيه... فإن قيل: هلاّ جعلت (ليس) في البيت فعلاً على حكمها إذا دخلت على المبتدأ والخبر، فرفعتْ ونصبتْ، فتكون شأنية يضمر فيها اسمها أمراً أو شأناً، كما قال الآخر:

وليس منها شفاء الداء مبذولُ(٤)

---

(١) ورد البيت في شرح ديوان الحماسة للتبريزي ١/١٠٢ منسوباً إلى بشامة بن حزن النهشلي وإلى بعض بني قيس بن ثعلبة.

(٢) ورد البيت في قصيدة للمهلهل بن ربيعة في جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي ص:٢٠٩.

(٣) البيت من شعر النابغة الذبياني، وقد ذكر في أوائل هذا البحث.

(٤) ورد هذا البيت في أوائل هذا البحث.

فـالجواب أن هذا لا يصحّ من قبل أنّ الجملـة إذا كـانت مفسّـرة لـذلك الضمير فلابدّ أن تكون موافقة له في إيجابه ونفيه، وهو في البيت منفيّ، فينبغي أن تكون الجملة منفيّة بحسبه. ولما دخلت إلا في الجملـة المفسّـرة كانت تناقض الضمير، لأنه لا يقـال: يقوم إلا زيد حتى يتقـدّم النفي(١) الفعل» ثم وجدتُ في أمالي ابن الحاجب ردّاً على مـن يوجب تفسير المنفيّ بالمنفيّ. قـال ابن الحاجب «إن الجملة المذكورة مفسّــرة لما قبلها مثبتاً كان أو منفياً، ومـا نحن فيه كذلك ألا ترى إلى قوله (وليس منها شفاء الداء مبذول) إن معناه ليس الحديث»(٢).

فأنت في إعراب هذا الأسلوب بين وجهين: وجـه تعرب فيه (ليس) حرف نفي، وتعرب الاسم المرفـوع (وهو ها هنـا ابتدار) فـاعلاً للفعل (وهو هـا هنا يعصمها) فلا تقدّر شأناً ولا قصـة ولا ضميرهما ووجه تعرب فيه ليس فعلاً ناقصاً وأنت موزّع القلب بين سيبويه والمالقيّ وابن الحاجب. والأوّل عندنا أولى لتخفّفه من الكلفة وقربه من فطرة العرب، واستناده إلى الأدلّة التي سقناها على حرفيّة (ليس).

وقد يتراءى لك أن تخرّج هذا الأسلوب على التنازع، فتقول: اسم ليس في قول بشامة (وليس يهلك منا سيد) هـو ضمير سيّد، أو هو سيد نفسه، وفاعل يهلك الضمير أو سيّــد. غير أن التنـازع بين الفعل الجامــد (ليس) والمتصرف (يهلك) ممتنعٌ، قال مصطفى الغلاييني «واعلم أنّه لا يقع التنازع إلا بين فعلين متصرّفين أو اسمين يشبهـانهما، أو فعل متصرف واسم يشبهـه... ولا يقع بين حـرفين، ولا بين حـرف وغيره، ولا بين جامـدين، ولا بين جـامـد وغيره»(٣) وجمود (ليس) في الشواهد التي سقنـاها بين يديك ردّها عن منازعـة ما يعقبها من أفعال متصرّفـة، فلم يبق أمامك إلا الطـريقُ اللاحبُ الجَدَدُ، وهـو أن تعرب

---

(١) رصف المباني للمالقي ص: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) الأمالي النحوية لابن الحاجب ص: ٣٠٢.

(٣) جامع الدروس العربية ٢/٢٣.

(ليس) حرف نفي، وأن تتجنّب السير في الوعر الذي سلكه هواة التعقيد من النحاة.

نخلص ممّا عرضنا إلى أنّ (ليس) لم تكن عند أشدّ المتعصّبين لفعليّتها تـزمّناً كسيبويه ومن قال بقوله فعلاً متمحّض الفعليّة، وأن في نسبتها إلى الأفعال ضرباً من الولاء لا القرابة، ولهذا استطاع الكوفيّون أن يخلعوها من نسبها الهجين، وأن يردّوها مع من ظاهرهم وشهد لهم بقول الحقّ إلى أسرتها بين الحروف، وأنّنا لم نجد فيما صنعوا استطالة على نحو البصرة، وإنما وجدنا فيه عودة إلى الحق. ونحن لا نرمي إلى جحود فعليتها في حالاتها كلّها، بل في حالات خمس ذكرناها مشفوعة بالأدلّة والشواهد، وهدفُنا تشذيبُ ما علق بها من أشواك تدمي أيدي الطلاب، وهم يقلّبون فيها وجوه الإعراب.

أهمّ مصادر البحث

١ – الأزهية في علم الحروف للهروي، تحقيق عبد المعين الملوحي دمشق ١٩٧١م.

٢ – الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي، تحقيق غازي مختار طليمات طبعة دار المعارف دمشق ١٩٨٦م (الجزء الثاني).

٣ – الأمالي النحوية لابن الحاجب، تحقيق د. عدنان صالح مصطفى، طبع دار الثقافة/ قطر الدوحة ١٩٨٦م.

٤ – الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، بلا تاريخ

٥ – البسيط في شرح الجمل لابن أبي الربيع، تحقيق د. عياد بن عيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي بيروت ١٩٨٦م.

٦ – تاج العروس للزبيدي طبعة الكويت.

٧ - التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري، تحقيق د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين/ دار الغرب الإسلامي بيروت ١٩٨٦م.

٨ - جامع الدروس العربية للغلاييني، المكتبة العصرية بيروت ١٩٨٥م.

٩ - جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٨٤م.

١٠- الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل. دار الثقافة بيروت ١٩٨٣م.

١١- خزانة الأدب للبغدادي تحقيق محمد عبد السلام هارون.

١٢ رصف المباني في شرح حروف المعاني للمالقي، تحقيق د أحمد محمد الخراط، دمشق دار القلم ١٩٨٥م.

١٣- شرح الكافية للاستراباذي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥م.

١٤- شرح المفصّل لابن يعيش، عالم الكتب بيروت بلا تاريخ.

١٥- العوامل المائة النحوية لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق د البدراوي زهران، دار المعارف مصر ١٩٨٨م.

١٦- الكتاب لسيبويه تحقيق عبد السلام هارون مطبعة الخانجي القاهرة ١٩٨٨م.

١٧- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين البرهان فوري، مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

١٨- اللباب في علل البناء والإعراب مخطوطة القاهرة.

١٩- لسان العرب لابن منظور طبعة دار الثقافة بيروت.

٢٠- مجمع الأمثال للميداني، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الجيل بيروت ١٩٨٧م.

٢١- مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري تحقيق د. مـازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ومراجعة الأستاذ سعيد الأفغاني. دار الفكر دمشق ١٩٨٥م.

٢٢- المقتضب للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة. عالم الكتب بيروت بلا تاريخ.

٢٣- الملخص في ضبط قوانين العربيـة لابن أبي الربيع، تحقيق د. علي سلطان الحكمي بلا تاريخ.

مِن مُحَاضرات
الموسم الثقافي للكلية

الثوابت والمتغيرات في الإسلام

أ.د. محمد سعيد رمضان البوطي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. اللهم أخرجنا من ظلمات الوهم، وأكرمنا بنور الفهم، وافتح علينا بمعرفة العلم، وسهّل أخلاقنا بالحلم، واجعلنا مما يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

وبعد

أيها الإخوة، فإني أعتقد أنه لما ينبغي أن أشكر الله ـ عز وجل ـ عليه أن أكرمني باللقاء بكم في هذا المكان المبارك الذي أحسب أنه أقيم على تقوى من الله ورضوان، وبدافع من الحرقة الصادقة على دين الله سبحانه وتعالى. إنه لما ينبغي أن أشكر الله عز وجل عليه أن يكتب لي بين الحين والآخر مساهمة متواضعة في عمل ما يرضي الله ـ سبحانه وتعالى ـ مع إخوة أحبة وفقهم الله سبحانه وتعالى لإقامة هذه المؤسسة التي تهدف إلى تحقيق أول دعامة يقام عليها دين الله سبحانه وتعالى، ألا وهي دعامة العلم، ثم تسير نحو أقدس غاية تنزل هذا الإسلام لتحقيقها في هذه الحياة الدنيا، ألا وهي غاية تحويل مسار الجماعات الإنسانية إلى أسرة إنسانية واحدة متآلفة. وإني لأسأل الله ـ عز وجل ـ صادقاً أن يعجل في تحقيق ثمرات هذا البناء، وأن يحقق هذه الثمار على خير ما يرضيه عز وجل.

(*) ألقيت في مبنى الطلاب بالكلية مساء السبت: ٢/٥/١٤١٢هـ ، الموافق ٩/١١/١٩٩١م ثم أفرغت من شريط التسجيل.

أيها الإخوة : لقد وقع الاختيار على هذا العنوان الذي سمعتموه، «الثوابت والمتغيرات في الإسلام» ولعل الهدف من اختيار هذا الموضوع أن له أبعاداً كثيرة تتصل بمشكلات فكرية كثيرة، ولعلنا لا نستطيع أن نتصل بسائر هذه المشكلات المتفرعة عن هذا الموضوع، ومن ثم لا نستطيع أن نعالجها جميعها، ولكن لعلنا نحاول أن نلمس أخطر هذه المشكلات وأقربها اتصالاً بهذا الموضوع، موضوع ما يسمى بالثوابت والمتغيرات في الإسلام. وأظن أننا جميعاً متفقون على أن هذه الكلمة (الثوابت والمتغيرات) كلمة حديثة، وهي من الاصطلاحات، أو من القضايا، التي طرحت في هذا العصر. وأنا مهما أصغيت خلال كلام الأقدمين في الإسلام، ومعالجتهم لمشكلاته فلن أقع على كلمة الثوابت والمتغيرات في الإسلام، ولكنها كلمة استحدثت في هذا العصر، ربما تعبيراً عن مشكلة، وطموحاً للوصول إلى حل لها، فلنجار هذه العبارة، ولنسهر معها ولنتبين معانيها، ومدى انطباق معاني هاتين الكلمتين على الإسلام الحقيقي الذي تنزل من عند الله سبحانه وتعالى. إننا عندما نحاول أن نفهم ما يسمى بالثوابت والمتغيرات في الإسلام يسبق إلى ذهننا تصور مفاده أو خلاصته أن الإسلام يحوي نوعين من الحقائق الإسلامية :

النوع الأول : حقائق ثابتة راسخة قد ضربت جذورها إلى أقصى حدود المكان والزمان فهي لا تتغير ولا تتبدل.

وشطر آخر من الحقائق الإسلامية هو عرضة للتغير والتبدل والتناسخ. وكلا الشطرين من الحقائق الإسلامية. كلا الشطرين داخل في بنية الإسلام. لا يمكن أن نتكلم عما نسميه الثوابت والمتغيرات إلا إن تصورنا هذه الصورة. إلا إن تصورنا أن الإسلام يحوي هذين الشطرين المختلفين، أحدهما ثابت لا يتبدل، والآخر يتبدل ولا يثبت. فهل الأمر كذلك؟ لابد أن نبدأ فنصفي هذه الرؤية من الشوائب قبل أن نخوض فيما تدل عليه هاتان الكلمتان.

الإسلام مجموعة حقائق أيها الإخوة. سواء كانت هذه الحقائق اعتقادية، أو كانت حقائق سلوكية، وما أظن أن بوسعنا أن نسمي الحقيقة حقيقة إلا إذا

كانت ثابتة راسخة، ومهما رأينا عرضاً من الأعراض قابلاً للحدوث، غير قابل للثبات والاستقرار، فإنه أبعد ما يكون عن أن يسمى حقيقة. وقديماً فرقوا بين الحقيقة والعرض، بأن الحقيقة هي الذات الثابتة، أما العرض فهو ما لا يبقى حتى زمانين اثنين ــ وحدتين زمانيتين ــ وإذا كان الأمر كذلك فأعتقد أن بوسعنا أن ندرك أن المتغيرات لا يمكن أن تدخل في حقائق الإسلام. أقل المراتب أنها لا يمكن أن تدخل فيما نسميه حقائق الإسلام، لا يمكن أن تدخل فيما نسميه بنية الإسلام الذاتية، ولأضرب أمثلة تجسد هذا المعنى. نحن نعلم من الحقائق الثابتة أن الإنسان عبد لله عز وجل، فهو يتصف بأقصى معاني العبودية لله. وتلك حقيقة ثابتة لا تتبدل مع الزمن. إذاً يجب على الإنسان أن يخضع لهذه الحقيقة الكامنة في كيانه. وكما أن هذه الحقيقة ثابتة مستقرة فظلها أيضاً ثابت ومستقر

ممارستي للعبودية بكل فروعها ينبغي أيضاً أن يكون حقيقة ثابتة مستقرة. لا شك أن الله سبحانه وتعالى هو الإله الواحد الأحد، ولا شك أنه الفعال والمتحكم بناصية هذا الكون، بل بكل أجزائه. وإذا كانت هذه حقيقة ثابتة معروفة ـ وما إخال أن فينا من يرتاب في ذلك ـ إذاً فالدينونة ـ دينونة الإنسان لإلوهية الله عز وجل ـ ينبغي أن تكون هي الأخرى حقيقة ثابتة. وإذا كانت ألوهية الله لا تتبدل مع الزمن، ولا خلال الأمكنة المتباعدة المختلفة، فإن ما ينعكس عن واقع هذه الألوهية ــ من دينونتنا نحن لهذا الإله رباً، والسير على منهجه الذي رسمه لنا ـ أيضاً حقيقة ثابتة لا يمكن أن تتبدل، ولا يمكن أن تتغير. الفاعلية الحقيقية لله، ومهما خضنا في عالم الأسباب والمسببات، ومهما غرقنا في نطاق الأسباب الموجبة ومسبباتها المتفرعة عنها، فإن المنطق يقرر أن الفاعلية خلال ذلك كله إنما هي لله وحده، فهو مسبب الأسباب أجمع، إذاً ينبغي أن ندين نحن لهذه الحقيقة. ومهما اختلفت الأزمنة، ومهما فرقتنا الأزمنة، فينبغي أن تكون هذه الحقيقة في تفاعلنا معها ثابتة مستمرة مع الزمن. وفي نطاق الأحكام السلوكية من الحقائق الثابتة أن العدالة هي الخلق الإنساني السليم الصافي عن الشوائب، ومن ثم فالعدالة في التعامل هي ضمانة لتحقيق

مصالح العباد. أفراداً ومجتمعاً، وإذا كـانت هذه حقيقة ثابتة إذاً ينبغي أن نعلم أن هذه الحقيقة تمخر حواجز القـرون والدهور، ولا تتغير، وتشع هذه الحقيقة خلال الأمكنة المتباعدة دون أن تتغير. إذا كان الأمر كذلك إذاً ينبغي أن نعلم أن تعاملنـا مع مبادىء العـدالة ينبغي أن يكـون مستمراً لا يتغير. إذا كـان ميزان العدالة حقيقة ثابتة، إذاً فخضـوعنا لهذا الميزان هو الآخر ينبغي أن يكون حقيقة ثابتة. ولا شك أن هذه العدالة، أو الخضـوع لموازين العدالة، مبدأ كلي واحد، إلا أن هذا المبدأ يندرج تحته أحكام جزئية كثيرة، هذه الأحكام هي سدى هذا المبدأ ولحمته، ومن ثم فهـذه الأحكام هي الأخرى ثابتة لا تتغير أبـداً. وهل الإسلام غير هذا أيها الإخوة؟ عقائد ضربنا أمثلـة لأبرز أركانها. وشرائع وأحكام وكلها يدور حول محـور العدالة؟

العدالة في هذه الحياة الدنيا، عـدالة الإنسان مع نفسه فلا يظلم نفسه في سلوك أو سعي. وعدالـة الإنسان مـع مجتمعه وأفراده وبني جنســه، فلا يظلم فرد فرداً آخر.

تلك هي الشريعة الإسلامية بمجموعهـا. وإذاً فهذا هو الإسلام في جذوره الراسخة، وفي أغصانه الباسقة، وإذا كان الأمر كذلك فأحسب أننا قد انتهينا إلى قـرار هو أن الإســلام كلّـه ثـوابت، ولا متغيرات فيه. ولكن ـــ على الـرغم من وضــوح هذه الحقيقـة مهما تأملنا فيهـا وتـدبرنـا ـ فهنـالك من يصر على أن الإسلام يحوي أركـاناً ثابتـة مستقرة، ويحوي أيضاً فـروعاً وجزئيـات تذهب وتجيء، وتتطور وتتبدل، طبق موازين محددة، وطبق نظام مرسوم معين. لكي لا نبتعد عن الحقيقة التي قلتها ينبغي أن نبـادر فنقول: إن هذا التصور تصور خاطىء، أو تصور فيه شـائبة وهم، أو شوائب وهـم ينبغي أن نعلمها. ولا شك أن فينا من يسأل: ولكن ألم يقل العلماء حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله؟ ألم يقل العلماء: إن الشارع إذا رسم علة الحكم فـإن الحكم يدور مع علته أنى دارت العلة؟ نعم قـال العلماء ذلك، وإنها لحقيقة شرعية معـروفة، ولكن ينبغي أن نعلم أن حقـائق الإسلام تظل ثـابتـة راسخة، ولكن هـذه الحقـائق الثابتـة

الراسخة تتصل بأفانين، بنماذج من شؤوننا الحياتية الفكرية والسلوكية، ولا شأن لهذه الجوانب، أو الأفانين، أو الجزئيات من الحياة الإنسانية التي نتقلب فيها، لا شأن لها بما نسميه حقائق الإسلام إطلاقاً. كل ما في الأمر أن حقائق الإسلام توجهنا إلى أن نتعامل مع هذه الجوانب الحياتية، مع هذه الأنشطة الفكرية، مع هذه الأنشطة العمرانية الحضارية، طبق ما تقتضيه تلك الحقائق، طبق ما يتفق وعبودية الإنسان لله، طبق ما يتفق والسير على منهج العدالة التي رسمها بيان الله عز وجل، وتجسدت في أحكام الشريعة الإسلامية، طبق ما يتفق مع معرفة الإنسان أنه يعيش في مملكة الله سبحانه وتعالى، وتحت مظلة حكمه. إذاً أعود فأقول - ولعل هذه نقطة مهمة - إن الأنشطة الفكرية والمادية والاقتصادية والحضارية المختلفة لا تدخل - بحد ذاتها - تحت ما نسميه الحقائق الإسلامية في عقائدها وفي تشريعاتها، ولكن الحقائق الإسلامية تهيمن عليها حتى تكون أنشطتنا متحركة ضمن هذه الدائرة التي ترسمها لنا الحقائق الإسلامية. وإن الحقائق الإسلامية تبعث المسلمين على أن يطوروا أنشطتهم، وأن يسيروا بها قدماً طبق ما تقتضيه مصالحهم، لكن هذه الأنشطة ما كانت يوماً ما من الإسلام، وما كانت يوماً داخلة في حقائق الإسلام ولبابه. ولكن الإسلام يجند هذه الأنشطة كلها لحسابه، بمقتضيات عبودية الإنسان لله سبحانه وتعالى. وهذا المعنى يمثل عقدة في هذا الموضوع ينبغي أن نتجاوزها بتصور دقيق حتى نبني عليها الكلام الذي أنا بصدده الآن. وأظن أنني لست بحاجة إلى أن أعود فأؤكد هذه الحقيقة بمزيد من الإيضاح. ومع هذا فإن لنا بياناً في الأمثلة التي سأعرضها، وهذه الأمثلة اخترتها من حياتنا الواقعية اليوم، أنْ في مشكلاتها، وإن في مفاتيح الحلول التي ينبغي أن نعثر فيها عليها

فمثلاً من الحقائق الإسلامية الداخلة في لباب الإسلام واجب النهوض بالدعوة إلى الله، واجب النهوض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وحسبنا دليلاً على أن هذا داخلٌ في لباب الإسلام وحقيقته وقوامه قول الله عز وجل ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي

أحسن﴾. هل فينا من يرتاب أن قيام بالإنسان بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبث معارف الإسلام وحقائقه وعقائده بين الناس، إنما هو من لباب الإسلام؟ بل هل فينا من يرتاب في أن القيام بهذا إنما يمثل لب عبودية الإنسان لله بل لب عبادة الإنسان لله عز وجل؟ ما أظن أن فينا من يرتاب في هذا. إذاً، هذه حقيقة، لكن هذه الحقيقة تتصل بأنشطة فكرية كثيرة في حياتنا، تتصل ببناء الجامعات، تتصل بإقامة المؤسسات التعليمية، تتصل بالسعي إلى تأليف المؤلفات الفكرية التي تخدم دين الله عز وجل، تتصل بإنشاء دور نشر، إنشاء مطابع، تتصل بإنشاء الصناعات التي تخدم هذه الحقيقة. هذه الحقيقة الإسلامية تتصل بأساليب الحوار، وهي أساليب متطورة متبدلة، بل هي أساليب متلونة ما بين مكان ومكان وقطر وقطر. فهذه الحقيقة لا تتطور، نحن مكلفون بالدعوة إلى الله، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولكن هذه الحقيقة تبث في كياني دعوة إلى هذه الأنشطة التي حدثتكم عنها في عصر رسول الله ﷺ ـ نهض الصحابة للقيام بهذا الواجب، دعوا إلى الله، ناقشوا، بينوا، أزالوا ركاماً من الشبهات والأهواء، ولكن الجو الذي كانوا يعيشون فيه، والمناخ الفكري الذي كانوا يتقلبون فيه، لم يكونا يتطلبان أكثر من أسلوب بسيط معين في الدعوة إلى دين الله عز وجل. لـمّا طوي ذلك العصر، واتسعت الفتوحات الإسلامية، واندلقت فئات من هنا وهناك إلى الإسلام ' الموابذة، والزنادقة، والصابئة، والنصارى، واليهود وكثيرٌ ممن يحملون في أفكارهم أعباء فلسفات فارسية ويونانية مختلفة' نظر المسلمون فوجدوا أنهم في وضع يضطرهم إلى أن يغيروا من أسلوب دعوتهم، وأن يغيروا من طريق محاورتهم، وجدوا أن كثيراً ممن يسألون ويستشكلون تعيش في أذهانهم أوقار من الفلسفات الجانحة، تعيش في أذهانهم شوائب من الشبهات المنطقية بأساليبها المستقيمة أو المعوجة، فرأى المسلمون. وقد كانوا يعيشون في عصر السلف ـ في القرن الثاني الهجري ـ رأوا أن لابد من مسايرة أولئك الناس في الحوار وفي النقاش. لابد من السير معهم للتبصر بشبهاتهم، وبالأفكار التي أغرتهم بالجنوح والبعد عن الحق، فدرسوا المنطق ليجعلوا منه أداة للحوار والجدال. درسوا الفلسفة

ليجعلوا من ذلك أداة لإزالة هذا الركام من الشبهات والأهواء التي لم تتسرب إليها إلا عن طريق نوافذ الفلسفة. تطور، ولكن هل هذا يعني أنهم تطوروا في نقاط شطر داخل في حقائق الإسلام اسمه المتغيرات من الحقائق الإسلامية؟ لا، إنهم تطوروا في نطاق حياتهم الفكرية الواسعة، في نطاق حياتهم العلمية الثقافية، إلا أن الذي كان يهيمن عليهم، ويحدوهم نحو الطريق الصحيح في التطور هو هذه الحقائق الإسلامية، أي تحركوا تحت مظلة قول الله عز وجل: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾. لذا فأنا أجد واحداً من الصحابة يعيش شطرين من حياته، كل شطر يتسم بوضع مختلف عن الشطر الآخر، هو في الشطر الأول لم يكن يلقي بالاً إلى هذه المناقشات التي تفوح منها رائحة الفلسفة ـ لم تكن آنذاك فلسفة، لكن تفوح منها رائحة الفلسفة ـ ويرى أن ذلك بدعة مستهجنة، لكن هذا الإمام ذاته بعد حين تحول، وأخذ يناقش، واستأنس بهذه الأساليب لأنه رأى أن الجدار القائم الصلب بينه وبين أولئك الشاردين والتائهين لا يمكن اختراقه إلا بسلاح من هذه الأداة.

عبد الله بن مسعود ممن تقلب أو تنقل في هذين الشطرين من أنشطته التعليمية والفكرية. سيدنا علي ـ رضي الله عنه ـ في خلافته ما أكثر ما ناقش هؤلاء الناس، وركن إلى عقولهم الفلسفية التائهة الباطلة، ولم يقل قط إنها بدعة، وإنه أمر وافد إلى الدين، وإنه شيء لم يكن من الدين فمتى استحدثتموه وغرستموه في بنية الإسلام؟ لاحظوا من أين جاء الخطأ. جاء الخطأ لأن فيه من يتصور أن هذه الطريقة داخلة في الدين. هي لم تكن من قبلُ من الدين ولا هي اليوم من الدين. ولكنها أداة، وسائل، أنشطة، تجند في سبيل الله، هل نستطيع أن نقول إذاً دراسة المنطق، دراسة الفلسفة، الدعوة إلى الله عز وجل عن طريق المنطق، هل نقول: إن هذا خروج عن حقائق الإسلام، أو ابتداع في دين الله لشيء ليس هو من الدين قط؟ لا يمكن أن نقول هذا لسببين: أولاً لأن هذه الطريقة لم تكن بالأمس من الدين ولا هي اليوم من الدين. هي أنشطة تخدم حقائق الدين هذا شيء. الشيء الثاني هذه الأنشطة أتخدم الدين أم لا؟ هاهنا الموقف الذي يحرر ما ينبغي أن نتخذه من قرار. إن كانت دراستها

للمنطق، واستدلالنا على العقائد الإسلامية عن طـريق المنطق يزج بنا في متاهات فبئست الطريقة هي. وإن كانت هذه الطـريقة تستجلب الشاردين، وتزيل العكر المهيمن على أفكارهم، إذاً هذه من أهم ما يأمر بـه دين الله سبحانه وتعالى. ألم يقل الله سبحانه: **﴿ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾** كيف يمكن أن أجادلهم؟ والضمير عـائد إلى كل الشـاردين بكل فئـاتهم مهما كانـت أسباب ضـلالاتهم. الجدل هـو أن آخذ ممن أحـاوره وأعطيه. آخذ منه أفكاره ثم أثبت بطـلانها وأعطيه الحق الذي لديّ. هذا التفاعل هـو الجدل. فإذا وقـف أمـامي اليـوم إنسـان دخلت لـوثـة الفكـر الماركسي الديالكتيكي في ذهنه، وجاء ليستنجد بي ــ إن صادقاً أو متحدياً ـ لأريه الحق، أفأكون مبتعداً عن منهج الإسلام إن أنا أعرضت عنه، وقلت: إنّ هذه الطريقة لا عهد لنا أنها كانت يوماً ما في الإسلام، ولذلك فهي بدعة، وأرجو أن تعفيني من الخوض في هذا الطـريق؟ أنا في هذه الحال مزقت قـول الله: **﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾** شر ممزق. بـل إن انصياعي لأمر اللـه ـ من خـلال تطبيقي لهذا المبدأ الإسـلامي الثابت ـ يقتضينـي أن أدرس أفكاره الجانحة ــ وأنا أعلم أنها جـانحة ــ ثم أحاوره على أسـاسـهـا، لأنقله من هـذا الجنوح، ومن سجن هـذا الظلام الـذي قُبر فيه، لأخـرجه إلى حيث الإسـلام، إلى حيث ضياء هـذا الدين، لينتعش بحقائقه

أرأيتم إذاً أيهّا الإخوة، كيف أنني هنا أمام حقيقة إسلامية لا تتبدل؟ لكن هذه الحقيقة الإسلامية تبعثني على أن أغير وأبدل من أنشطة الحوار كلما تطور الناس، إن تأخـروا أو تقدمـوا في نطاق الثقافـات والدرايـات والأفكار والمذاهب الفلسفيـة المختلفة. ولـذلك فأنا أقـول: الجامعات التي أنشئت، والمؤلفـات التي كُتبت، ووسـائل النشر التي انتشـرت بين النـاس بأشكـالها وفنـونها، والعلـوم المختلفة التي توالد بعضها عن بعض على اختـلافها، فكانت خدمة في سبيل الله، وكانت سـلاحاً في يد الدعـاة إلى الله لا يستعملون هذه الأسلحـة إلا بحساب، وإلا عند الحاجة. أقول: إن هذا ليس حقيقة داخلاً في بنيان الدين، بحيث يصبح

جزءاً من البنية الإسـلامية، ولكنه جند من جنود الـدين، والإسلام، يبعث الأمة على أن تطور هذه الجنود بحسب ما تقتضيه القـواعد الأساسية الثابتة في دين الله سبحانه وتعالى.

مثال آخـر: من الحقائق الإسلامية الثـابتة التي ندرسها في بنيـة العقيدة الإسلامية أن الفاعلية إنما هي لله، فاعلية الخلق، فاعلية التدبير، القدرة والقوى، كل ذلك لله عز وجل، وإن عالم الأسباب ليس أكثـر من عالم اقترانات، فالباري عـز وجل قـرن بين النار والاحتراق، قـرن بين الطعـام والشبع، قـرن بين الماء والري، بين المطر والنبات، واستمر هذا الاقتران دهراً طـويلاً، ولـمَّـا رأينا هذا الاقتران مستمراً خيل إلينـا أن بين الأول والثاني رابطـة حتمية، وسمينـا هذه الرابطة رابطة العلة. أما الحقيقة فهي اقترانات أقام الله بعضـها إلى جانب بعض، ولا أكثر من ذلـك. ولست الآن بصدد التدليـل على هذا، فنحن كلنا نـوقن بهذه الحقيقة، وليس فينـا ـ بحمد الله ـــ من يتصور أن الأسباب تؤثـر بطبعها، أو تؤثـر بقوة قـد أودعت فيها، لكن هـذه حقيقة إسـلامية من حقـائق المعتقدات، هنالك واقع نعيشه في حياتنا، ما هـو هذا الواقع؟ انظروا إلى تأثير هذه الحقيقة في هذا للواقع.

إن الباري عز وجل أقامنا في حياتنا هذه على أساس من ضرورة التفاهم، وجعل اللغة سبيل التفاهم، وشاء الباري أن تكون هذه اللغة ضيقة جداً، أضيق بكثير من أفكارنا، ومما يجول في خواطرنا، فكان لابد أن نتفق على مصطلحات، وكان لابـد أن نستأنس بهذه المصطلحات، هـذه الحقيقة الإسـلامية تقـول لنا مرحباً، تعاملوا مع هذه المصطلحات، وسيروا معها، وتعارفوا عليها، واستأنسوا بها، على أن لا تخدش هـذه الحقيقـة الأسـاسيـة في دين اللـه في أذهـانكم وفي معتقداتكم. أي لا بأس أن أقول للطبيب: لقد شفيت على هذا الدواء، ولا بأس أن أقـول. إن الطبيب الفلاني أوتي مهـارة طبية، وإن الإنسـان الذي يلتجيء إليه يشفى من أمـراضه التي يشكـو منها، لا بأس إطـلاقاً أن أقول: لقـد هطلت في هـذه السنـة أمطار سخية وافرة ولـذلك فإن الموسم أصبح موسماً يبشر بخير

كبير وفير للأمة. لا بأس أيضاً أبداً أن أقول: إن رسول الله ﷺ سيشفع لي غداً، وسيكرمني الله عز وجل من ثمة بالمغفرة والرضوان فلألتجيء إلى رسول الله ﷺ .

هذا عالم من الاصطلاحات التي زج في داخلها الإنسان، والدافع الأساسي ـ هنالك دوافع كثيرة ـ ضيق اللغة. الدافع الثاني عالم الأسباب والمسببات الذي أقيم على مظهر.

والباري عز وجل شجعنا عندما استعمل بيانه هذه الطريقة. قال: ﴿فاحيينا به بلدة ميتة﴾ به بلدة ميتة، وما أكثر ما تجدون (باء) التعليل (لام) التعليل في كتاب الله سبحانه وتعالى. هذا الكلام في كتاب الله إنما هو إذن لنا. ونحن نعلم أن الشافي هو الله. أبداً الطبيب لا يشفي والمعافي هو الله، والذي أرواني هو الله، وأشبعني هو الله، والذي يعفو هو الله، ورسول الله ينطبق عليه قول ربه: ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ ولكن ألم يأذن لي الله ـ عز وجل ـ أن أسير في تعاملي مع الناس طبقاً لهذا النهج الذي أقامني عليه، وأصبحت متأثراً به. وإلا فكيف أعبر؟ ألم يقمني الله سبحانه وتعالى على أساس من هذه اللغة الضيقة التي أعطاني الضوء الأخضر فيها على أساس من المصطلحات التي نتفق عليها؟ فأنا أتفق معك وتتفق معي على أننا نقول هطلت الأمطار فأخضرت الأرض. وأنت تعلم وأنا أعلم أن اخضرار الأرض، بيد الله عز وجل. هل فينا من يجهل هذه الحقيقة؟ إذاً ما ينبغي أن يكون فينا من يجهل أن التوسل برسول الله شأنه كالتوسل بطب الطبيب، شأنه كالتوسل بالدواء، شأنه كالتوسل بالماء الهاطل من السماء.

ولعمري إنني لأعجب كل العجب أيها الإخوة من إنسان يتسع فكره ويتسع صدره لكلمات لو وزناها في ميزان الإسلام بظاهرها لوجدناها كلمات مكفِّرة، دليل الشرك، لكن أربابها لا يجدون فيها رائحة شرك أبداً عندما تكون رابطة ما بين السبب والمسبب علاقة الطبيب بالشفاء، أو علاقة الطعام بالإشباع، أو علاقة المطر بخضرة الأرض، حتى إذا تحول الأمر إلى علاقة

رسول الله ـ ﷺ ـ بالعفو، بالشفاعة، تذكر هؤلاء الإخوة أنَّ ها هنا موقفاً يتعارض مع التوحيد.

المواقف السابقة كلها لم تتعارض مع التوحيد. أنت الذي تقول للطبيب: يا طبيب أنقذني من هذا المرض الذي تبرمت به، أرجوك أنقذني، اكتب لي دواء شافياً تقول هذا الكلام وتكرره، ولا يوقظك شعورك الإسلامي إلى أنه يتناقض مع أساس من أسس الإسلام وجوهره، حتى إذا وقفت أمام من جعله الله ـ عز وجل ـ واسطة منه لعباده، تبرمتَ عندما جعلتُ منه بدوري واسطتي إلى الله سبحانه وتعالى؟.

وأنا بالمناسبة أيها الإخوة أقول لكم: منذ حين حاولت ـ بدافع من حب الاطلاع ـ أن أنبش خزائن الفكر السلفي بدءاً من عصر الصحابة إلى عصر التابعين فمن بعدهم لأحد أثارة من نقاش أو كلام حول التوسل. والله ما رأيت أبداً. لم أجد من بحث في هذا الموضوع، لا سلباً ولا إيجاباً، ولكني رأيت من مارس، رأيت من مارس التوسل، بالأمس قلت بمناسبة: يروي ابن كثير ـ رحمه الله تعالى ـ في البداية والنهاية، ويصحّحه، وابن كثير محدث، أن أعرابياً في عام الرمادة ذبح شاة فأفزعه ما رأى من هزالها، فترك الشاة، ومضى إلى مثوى رسول الله ﷺ، فسلم على رسول الله ـ ﷺ ـ وقال له أغثْ أمتك، ثم عاد فرأى رسول الله ـ ﷺ ـ في الرؤيا تلك الليلة، فقال له إنكم ستغاثون. أظن أن اسمه بلال بن الحارث، ولكن ائتِ عمر، فقل له عليك بالكَيْس الكَيْس. ولما أصبح جاء هذا الصحابي إلى عمر، وأخبره بما فعل، فلم ينكر عليه مما فعل شيئاً. ثم خرج عمر إلى المسجد، فجمع الناس، وخطب فيهم، وأخبرهم بما صنع هذا الأعرابي، وبالرؤيا التي رآها ثم قال لهم: أخبروني، ماذا تعرفون من هذه الكلمة: عليك بالكَيْس الكَيْس؟ فقالوا له: إنه يستبطئك أنْ لم تخرج بنا إلى الآن لصلاة الاستسقاء. فخرج، وكأنه كان قد نسي ذلك، فاستسقى، وتشفّع، وتوسل آنذاك ـ كما تعلمون ـ بالعباس رضي الله تعالى عنه. الإمام ابن كثير المحدث روى هذا الحديث في كتابه البداية والنهاية، وصحح هذا الحديث، وذكر

أكثر من سند له. حاولت ــ كما قلت لكم ـ أن أجد من آثار ضجة أو نقاشاً حول هذا الأمر فلم أجد إطلاقاً. إذاً، هذه حقيقة ثابتة هي أن علينا أن نعلم أن الفاعلية لله، وأن السبب هو الله، وأن عالم الأسباب والمسببات إن هو إلا عالم اقترانات. فإذا عرفنا هذا فتحرك، وتمتع بمرونة لغوية وكلامية، وقل ما تشاء على أن تكون عقيدتك سليمة. هذا مثال آخر لهذه الحقيقة التي أقولها.

مثال ثالث : من الحقائق الإسلامية الثابتة أيها الإخوة، والتي درَّسناها في العقائد ودَرَسْناها. في طرف أو في جانب من جوانب التشريع، هي أن على الإنسان أن لا يحرِّم على نفسه شيئاً أباحه الله، فإن هو فعل ذلك فقد ارتكب إذاً، وقد ارتكب أمراً محرماً، وربما جره إلى مزلق الكفر.

وأنتم تقرؤون في ذلك قول الله عز وجل: **﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾** وتقرؤون في هذا قول الله عز وجل: **﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾ ﴿كلوا من رزق ربكم واشكروا له، بلدةٌ طيبةٌ ورب غفور﴾** هذا مبدأ لا يتبدل مع الزمن أبداً، لكن هذا المبدأ يهيمن على أنشطة في حياتنا، يفتح لنا آفاقاً لا حد لها في أن نتمتع بالطيبات، وأن نتفنن فيها ألواناً من الطعام، من الشراب، من الأكسية، من العمران، على اختلاف ذلك. فالشارع عندما أمرنا ـ لا أقول أباح لنا ـ بل أمرنا، والأمر هنا صحيح أمر إرشادي، لكن لكي لا نحرم على أنفسنا مباحاً، فإن لم نحرم فنحن أحرار بعد ذلك في القدر الذي نتمتع به.

أنا أستطيع أن أختار من الثياب ما أشاء ضمن هذه الحقيقة الإسلامية الكبرى ألبس هذا الجلباب، أرتدي هذا الثوب الذي ترون، ألبس جلباباً طويلاً إلى ما تحت منتصف الساق، ألبسه قصيراً إلى الركبة إن شئت، أجعله ضيقاً إلى الحد الذي لا يختلف عن شرع الله وأمره. الحقيقة الإسلامية هذه هي المهيمنة. نعم، ولو أن إنساناً جاء فقال: ينبغي أن يكون هذا الجلباب من الطول بقدر معين، ومن العرض بقدر معين، وأن يكون ذا لون معين، إذاً لخالف هذه

الحقيقة الإسلامية في دين الله سبحانـه وتعالى. لعلكم تقولون: إن من الحقائق أن من جرَّ ثوبه خيلاء لم يُرَح رائحـة الجنة يوم القيامة. نعم، ولكن ألا تقفون معي عند قول رسول الله ـ ﷺ ـ : خيلاء، من جرّ ثوبه خيلاء؟ والله إن العادة لو تطورت وأصبح شعـار الخيلاء يتجسد في ثوب قصير، وارتدى أحدنـا ثوباً كان بـالأمس سنة، ولكنه اليـوم أضحى ترجمان خيـلاء وكبر، إذاً لأصبح هذا الإنسان داخلاً في مغبـة حديث رسول اللـه ﷺ. إن المدار إنما هو على الخيلاء. ولذلك فإن سيدنا علياً ـ رضي الله عنه ـ ارتاب ذات يوم، بل أفزعه الثوب الذي كان يلبس، كان أدنى ـــ أطول ـ من نصف الساق، وجـاء يسأل رسول الله في ذلك، قال ولكنك لا تلبسه خيلاء هكذا قـال رسول الله ﷺ. إذاً فلو أنني جئت فحجـرت على النـاس في ثوبهم الـذي يـرتـدون، ووجهتهم إلى خط دقيق دقيق بالنسبة للثياب التي ينبغي أن يرتدوها من غير أن أقدِّر في ذلك عرفاً يجري، أو عـادة تهيمن، من غير أن أقـدر في ذلـك مصلحـة، أو حـالـة بيئـة يعيش تحت سلطانها هذا الإنسان، فإن هذا يخالف جهـراً ومباشرةً هذه الحقيقة الإسلامية التي يأمرنا بها الله سبحانه وتعالى.

هنالك مبادىء ثابتة: «من تشبَّه بقوم فهو منهم» هذا من المبادىء الثابتة، وليس من المبادىء المتطورة قط.

لو أنني ارتديت هذا الثوب الذي انتقل إلى بلادنا منذ سنوات طويلة، وقد تناسى الناس ارتباطه بعهد وفـد هذا الثوب فيه إلينا من الخارج، لكن لو أنني ارتديتـه، وقصدت من ذلك التشبه بمن أبـدع هذا الثوب لارتكبت محرمـاً. ولو أنني لبست هـذا الطربـوش الأحمر، وقصدت مـن ذلك تقليد أيـام كانت هـذه الأقنعة أو هـذه الأكسية للرأس تفد إلينـا لارتكبت محرماً. التشبُّه ـــ تَفَعُّل ـ لا يتم عن طـريق لباس يلبســه الإنسان آليـاً، وإنما يتم عن طـريق قصد يتكلفـه الإنسان. هذا هو الذي نهى عنه رسول الله ﷺ. كذلكم العمران، كذلكم وسائل النقل، كذلكم كل الـوسـائل الحضارية التـي تدخل تحت قول الله ـــ عز وجل ﴿قل من حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ وأنا كنت ولا أزال أشهد ـ ويا للأسف ـ جدلاً لا معنى له في بلادنا بين الحين والآخر ما

بين النساء : هل (المانطو) هذا الرداء الـذي يسمى (مانطو) هو المتفق مع شرع الله أم الجلباب ـ الرداء الذي يسمى الجلبـاب ـ هو المتفق مع شرع الله؟ وطالما امتد هذا الجدل، فدخلت كثير من عوامله إلى النفس، واستشرى الحقد من جراء ذلك في القلوب، ووقع الطرفان في أمر يخالف دين الله بالاتفاق دون أن يشعروا بهذا الأمر. نحن ماذا نقول؟ هنـالك حقيقة لا تتغير، على المرأة أن تلبس ثوباً لا يحكي شيئاً من زينتها وحجم بـدنها، وأن لا يكون أقصر من مستـوى نصف الساق، فإن كان أقصر من ذلك دخلت في الحرمـة، وينبغي أن يكون هذا الثوب ساتـراً كامـلاً لا يلفت النظر بـزينة أو ببهرج. هـذا ما قـالوه، سَمِّ هـذا الثوب (مانطـو) سمِّه جلبابـاً، لتبدع فيه مئـات الأشكال، وما يسمى (بـالموديلات) لا مـانع أبداً، إنما المهـم الحقيقة. مـا الفـائدة في أن تلبس هذه الفتـاة مـا يسمى بالجلبـاب، وطالما رأينـاه ضيقاً من الأعلى ضيقاً جـداً جداً، ثم إنـه عريض من الأسفل واسمه جلباب؟ أشبه بثوب من أثـواب ما يسمى بالسهرة. هذا محرم، ولن يشفع في حـرمته أنـه يسمى جلبابـاً، وما الضرر ومـا المانع من أن تلبس المرأةُ ثوبـاً يسمى (مانطـو) إذا كانت المواصفات الشرعيـة مستوفـاة؟ بدءاً من التخلص من الحرمة. ثم إن الكمال يتفاوت، لا يضيرهـا هذا الاسـم في ذلك أبداً. هذا مثال آخر.

مثال أخير أيها الإخوة، الباري سبحانه وتعـالى، أمرنا في محكم كتابه أن نعلم أن الله لا يشبهـه شيء، فقال: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ وقال: ﴿**لم يكن له كفواً أحد**﴾ هذه من الثوابت الإيمانية. والإسلام كله ثوابت، لكن هذا واحد من ثوابت الإسـلام. مهما تطـورنا، ومهما تحولت أو تبدلت أفكارنـا، ومهما تبدلت أقطـارنـا، ينبغي أن نعلم هذه الحقيقـة. اقـرأ آيـات الصفات، اقـرأ الأحـاديث المتشابهة، ينبغي أن تعلم أن الله لا يشبهه شيء، وليس كمثله شيء، أي لا يحده مكان معين، ولا يحده زمان معين، لأنـه خالق المكان وخالق الـزمان. إذا عرفت هـذا فأمـامك بعـد ذلك سـاحـة واسعـة من المتغيرات، لأنها ليست من الـدين ﴿**الرحمن على العـرش استوى**﴾ أقول ـــ بناءً على اجتهاداتي اللغـوية، وعلى ذوقي البـلاغي ـ إنـه استـواء هيمنة، واستـواء حكم أو سلطـة أو تسلط. هل وقعت فيما يخالف هـذه الحقيقة الثابتـة؟ هل شبَّهت الله بشيء؟ هل جعلـت له

مكاناً؟ لا. إذاً أنا استطيع أن أذهب إلى هـذا التفسير. أو أقول: الله ـ عز وجل ـ استوى على عرشـه كما قال. والاستواء معلوم، والكيـف غير معقول، والسؤال عنه بـدعة، ولا أوجع رأسي بحديث أكثـر من هذا في هـذا الصدد. الباري ـ عز وجل ـ وسَّع لنـا في نطاق الأمـر، لأننا نعيش حياة اللغـة، وتطور اللغـة، حياة بلاغة، تحليل الوجوه البلاغية، إلى آخره. أنا عندما أقرأ قول الله عز وجل: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ إياك أن تقـول: إن لله يـداً كيدينـا. هذا لا تقلـه، ثم لك أن تذهب مذهب المفوِّضين، أو أن تـذهب مذهب المؤوِّلين، لأنك تتحرك في المتغيرات التي هي ليست من جوهـر الإسـلام. هذه حقيقـة معروفة، لكن ما أكثـر الذين يتصـورون أنه شـددوا على أنفسهم، وضيقـوا وضيقوا، لكي لا يخرجـوا من الإسـلام، فكانـت شدة تضييقهم على أنفسهم هـي العامل الـذي أخـرجهم عن دائرة الكتـاب والسنة. الـذين يقولـون أيها الإخـوة ـ وهم يتصـورون أنهم لا يريدون أن يخالفوا السلف، لكن انظروا كيف خرجوا ومرقوا من منهج السلف مروق السهم من الرمية كما قالوا ـ أين الله؟ يجب أن يقول: في الأعلى، وينبغي أن يشير أيضاً، هذا إنما يدل على كمال الإيمان بأن الله في الأعلى.

أروي قصة، وأرويها كما وقعت: شاب يدرس في أمريكا. كان يجلس أمام من يلقن الناس هذا الدين الجديـد. أين الله؟ في الأعلى. قال له: أين الأعلى؟ قال أقول لك: الأرض كروية. المكان الذي يعد علواً هنا هو سفل في الجهة المقابلة من الأرض. أفيكون الله ـ عز وجل ـ بـالنسبة لشطر من الناس في الأعلى وبالنسبة لشطر آخر في الأسفل؟ كيف يكون هذا؟ الجهـة نسبية، ليست حقيقة، وهذا أمر معروف وأمـر ثابت. فكَّر الـرجل، ثم فكَّر. قال: أمهلني. لماذا الإمهـال؟ المسألة واضحة. شـدة المحاولة أن لا أخـرج من نطاق هـذه الحقيقة ـ وذلك عنـدما لا أتمتع بالسعة التي متعني اللـه بها ـ تكون هذه الحالة آفة تدفعنـي يوماً ما إلى المروق من النص نفسه.

هذا مثـال آخر. فنحن إذا تصـورنا هـذه الحقيقة أيها الإخـوة انتهينا إلى يقين بدهي ثابت أن حقـائق الإسلام التي تسمى (إسلام) ثابتـة. قلنا: بعقائده وبشرائعه. ولكن هـذه الحقائق تبعثنا ـ كما قلت ـ على التطـور، تبعثنا على أن

نمارس حياتنا الفكرية، وحياتنا العمرانية، وحياتنا الحضارية بطريقة متجددة، لكن تحت سلطان هذه الحقائق الإسلامية، فالمتغيرات، ليست داخلة في الإسلام. ولكن هذه المتغيرات هي الحياة الواسعة جداً التي هي الضمانة لتنفيذ قول الله عز وجل: **﴿هو انشاكم من الأرض واستعمركم فيها﴾**.

وأختم محاضرتي ــ التي ربما أكون قد أطلت فيها ـ بذكر ثابت من ثوابت الإسلام. هذا الثابت أيها الإخوة أقدس أقدس ما أعرف أن الإسلام جاء لتحقيقه، ألا وهو وحدة الأسرة الإنسانية، ونقل مسار الناس الذين توَزَّعتهم الأقطار والأزمنة واللغات والحضارات إلى صعيد الأخوة، التلاقي، الحب، الود، الاتحاد.

لا أعلم غاية في الدنيا جاء الإسلام لتحقيقها مثل هذه الغاية، ولذلك فقد كانت أولى ثمرات الإسلام ـ بعقائده وتشريعاته ـ تصب في تحقيق هذا الهدف. خلال ربع قرن وجدت الدولة الإسلامية الواحدة التي بدأت تتنامى ثم تتنامى كما تعلمون، فإذا أحببنا أن نتساءل عن أنشطتنا الإسلامية: أهي متفقة مع دين الله؟ أهي ترضي ما أمرنا به الله؟ فلننظر إلى هذا المقياس، إن رأينا أن أنشطتنا الإسلامية تقربنا إلى الوحدة التي أمرنا الله بها، وجاء الإسلام من أجلها، فلنطمئن بالاً أننا نسير بخطى سليمة إلى تحقيق مرضاة الله، أما إن رأينا، ونحن نتحرك بحسب ظاهر الإسلام، نكرس أسباب التمزق، ونكرس أسباب الخصام والخلاف، وإن رأينا أن المقياس يدلنا على أنه كلما سعينا سَعْيَنا هذا في سبيل الله نزداد بعداً عن هدف الوحدة؛ فلنعلم بكل وضوح أننا أخطأنا الطريق، وأننا تنكبنا الجادة، وأننا نسير على غير ما يرضي الله سبحانه وتعالى. أسأل الله ــ عز وجل ـ أن يجعل رائدنا فيما نعمل أولاً الإخلاصَ لدين الله، ثانياً التمسك بنبراس العلم، العلم الذي هو سدى هذا الدين ولحمته.

أقول قولي هذا وأستغفر الله. وسامحوني إن أطلت. والحمد الله رب العالمين.

من أخبار الكُليّة



١ ـ تخريج الدفعة الأولى من طلاب الكلية :

في ٢٣ شعبان ١٤١٢/٢٦ شباط (فبراير) ١٩٩٢م وبعد خمس سنوات من إنشاء كلية الدراسات الإسلامية والعربية تحتفل الكلية بتخريج الرعيل الأول من طلابها، وعدتهم ثلاثون طالباً، درسوا أصول الدين والشريعة، وعلوم اللغة العربية وآدابها. والنتائج التي حقّقها هؤلاء الطلاب تدلُّ على مواهبهم الأصيلة، وعزائمهم الصادقة في التحصيل، إذ تخرّج ثلاثة منهم بمرتبة امتياز، وسبعة بمرتبة جيد جداً، وانتسب بعضهم إلى جامعة الأزهر لمتابعة الدراسات العليا.

وقد أعدت اللجنة الثقافية في الكلية ــ للاحتفال بهذا الحدث ـ برنامجاً يليق بالجهود التي بذلها الطلاب، وبالثمار التي اجتنوها، وستدعو إلى حضور الاحتفال قادة البلاد وأعيانها، ورؤساء الجامعات في عدة أقطار عربية، وعدداً من الممثلين الدبلوماسيين للدول العربية والإسلامية، وأولياء الطلاب ورجال الإعلام.

ويسر لجنة المجلة في الكلية ـ وهي تعلن هذا النبأ ـ أن تهنّىء أبناءها الخريجين، وأن تبارك الخطوات التي سارتها الكلية في هذه المرحلة القصيرة من عمرها الفتيّ، وأن تعزو الفضل إلى ذويه، إلى الأيدي التي أنفقت عن سخاء، والأمناء الذين ساروا بالكلّية على بصيرة، والأساتذة الذين أضاؤوا بعقولهم الطريق. وترجو لأبنائها البررة مستقبلاً خصباً يفيض خيره على الوطن الذي رعاهم، ويعم الأمة الإسلامية التي تتوسّم فيهم النجابة، وتحملهم تبعات العمل في سبيل الدعوة والحق والخير.

٢ ـ الموسم الثقافي :

في الشهرين الأخيرين من عام ١٩٩١م أقامت الكلية موسماً ثقافياً استضافت فيه عدداً من أعلام الفكر الإسلاميّ ليحاضروا في طلابها وطالباتها. ومن أبرز المحاضرين الأستاذ الدكتور إبراهيم السلقيني عميد الكلية، وقد ألقى محاضرة عنوانها: «الدراسات الجامعية: طبيعتها وآفاقها» وفضيلة الشيخ حسام الدين فرفور الذي ألقى محاضرة عنوانها (أثر السيرة النبوية في إصلاح المجتمع) والدكتور سعيد رمضان البوطي الذي ألقى محاضرتين أولاهما «الإيمان بالله بين منطق العقل ومشاعر الحب» والثانية «الثوابت والمتغيرات في الإسلام» والدكتور سعيد حارب الأمين العام المساعد في جامعة الإمارات، الذي ألقى محاضرة عنوانها «العلاقات الدوليّة في الإسلام» وقد كان لهذه المحاضرات أطيب الآثار وأعمقها في نفوس الطلاب والطالبات.

٣ ـ ما أصدر أساتذة الكلية من كتب جديدة :

(أ) صدر لعميد الكلية الأستاذ الدكتور إبراهيم محمد سلقيني كتاب جديد عنوانه (الميسّر في أصول الفقه الإسلامي) يقع في ٤٢٨ صفحة من القطع الكبير، موزعة على ثمانية أبواب: أولها مقدمات يحتاج إليها كلّ باحث في هذا العلم، وثانيها مصادر الشريعة الإسلامية، والثالث الحكم الذي يؤخذ من المصادر، والرابع دلالات الألفاظ وكيفية استنباط الأحكام من النصوص، والخامس النسخ والأحكام، والسادس الاجتهاد والتقليد، والسابع التعارض والترجيح، والثامن مقاصد الشريعة العامة.

وهذه المباحث لا يستغني عنها فقيه في درسه، ولا قاض في فهمه للنصوص فهماً صحيحاً، ولا مجتهد في استنباطه، ولقد حاول المؤلف أن يوضح قواعد هذا العلم بالأمثلة، جامعاً بين الحديث والتليد، مراعياً الإيجاز في العبارة، والاقتصار على ما تمسّ الحاجّة إليه تيسيراً على المبتدئين.

أصدرت الكتاب دار الفكر في بيروت سنة ١٩٩١م.

(ب) صدر للأستاذ الدكتور وليد إبراهيم قصّاب كتابان أوّلهما (ديوان محمود الورّاق شاعر الحكمة والموعظة). جمع الدكتور قصّاب هذا الديوان من مظانّه، ثم حقّقه ودرسه، وأبرز ما في شعر الوراق من قيم إسلامية فاضلة.

يقع الكتاب في (٣٠٩) صفحة موزعة على ثلاثة أقسام: يضم أوّلها سيرة الوراق ودراسة شعره، ويضم الثاني شعره الثابت النسبة إليه، ويضم الثالث الشعر المنسوب إليه وإلى غيره.

نشرت الكتاب سنة ١٩٩١م مؤسّسة الفنون في عجمان.

وثاني الكتابين (فارس الأحلام القديمة) وهو الديوان الخامس للدكتور وليد قصاب، يقع في (١١٢) صفحة من القطع المتوسّط، ويضم مقدمة نقدية تتحدث عما آلت إليه القصيدة العربية اليوم، و (٣١) قصيدة أكثرها من الشعر العمودي، وأقلها من الشعر الحر. وهي تصوّر معاناة الإنسان العربي المسلم في زمن السقوط والانكسار.

أصدرت الديوان دار الثقافة في الدوحة سنة ١٩٩٠م.

(جـ) صدر للدكتور غازي مختار طليمات كتاب جديد عنوانه (موسيقا الشعر) يقع في (١٤٧) صفحة من القطع الكبير، وينقسم إلى خمسة فصول: أوّلها في علم العروض ومصطلحاته وعلله وزحافاته. وثانيها في دوائر العروض، والثالث - وهو أطول الفصول - يدرس بحور الشعر العربي على نحوٍ مفصّل. والرابع يتناول علم القافية، فيذكر أحرف القافية، وحركاتها وعيوبها وأنواعها. والخامس يتحدّث عن الأوزان المولّدة، وعن موسيقا شعر التفعيلة الحديث، ويقارن موسيقا الشعر التي تضبطها موازين الخليل بموسيقاه التي يطرب لها الحسّ، ويحدّد الفرق بين صحة الوزن وجمال النغم، ثم يحلل موسيقا الشعر الداخلية تحليلاً تطبيقيًّا.

أصدرت الكتاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بحمص سنة ١٩٩٠م.

(د) أصدر الشيخ وهبي سليمان الغاوجي كتاب (فضائل القرآن) لأبي

عبيد القاسم بن سلام) وهو أوّل مصنّف وصل إلينا في فضائل القرآن الكريم.

وفيه يتحدّث المؤلّف عن فضل تعلّم القرآن الكريم، وإعظام أهله، وعن قرّاء القرآن الكريم ونعوتهم وأخلاقهم وغير ذلك. وقد قام الشيخ وهبي بخدمة هذا الكتاب، فنسخه، وحقّقه، وعلّق عليه، ودقّق رواياته وأخباره.

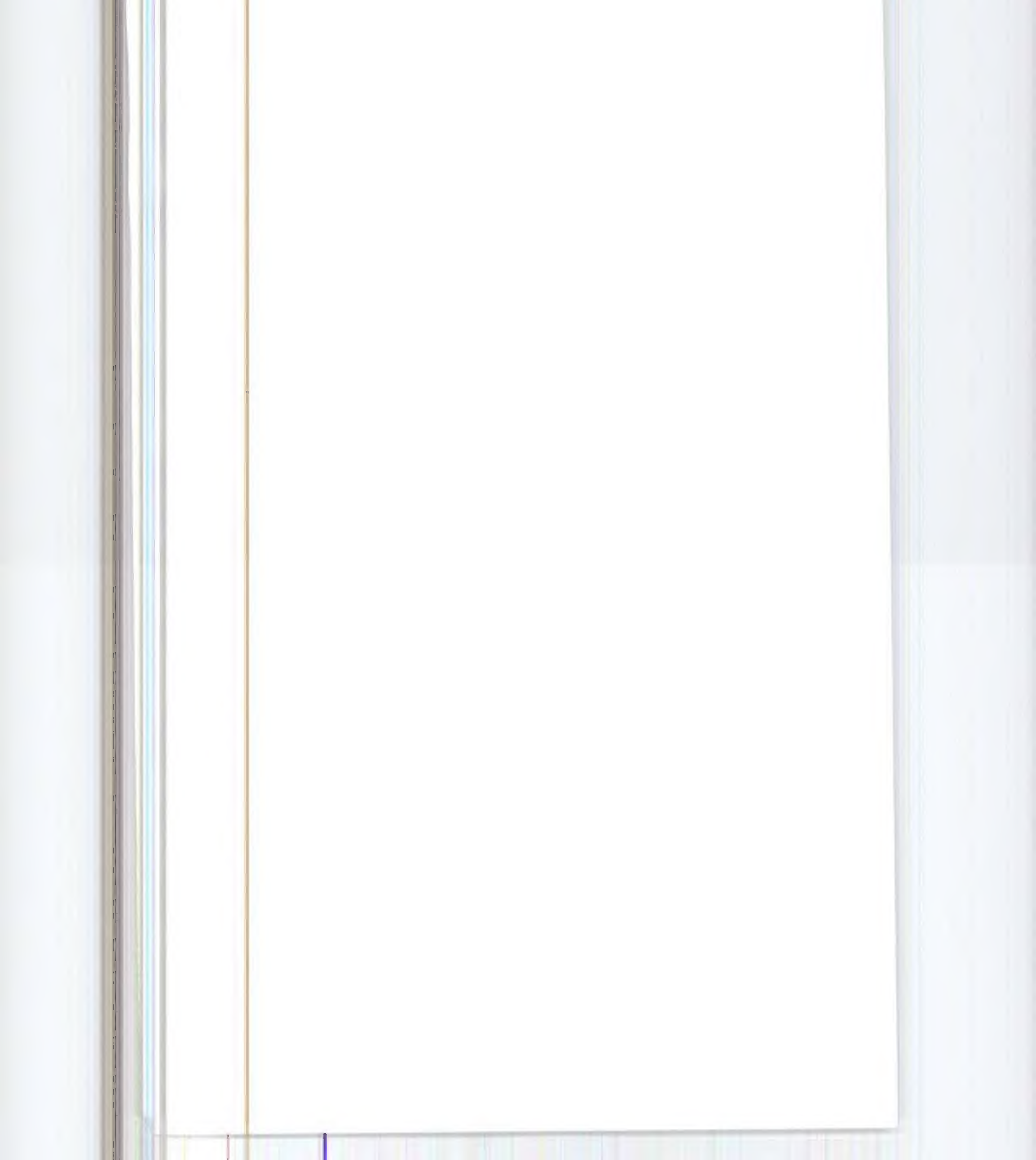
أصدرت الكتاب دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٩٩١م.

(هـ) صدر للدكتور نشأت عبد الجواد ضيف كتابان : أولهما (المنهج الجديد في شرح جوهرة التوحيد) ويقع في (٣٩٩) صفحة، ويقسم إلى قسمين: في أولهما يدرس المؤلف حياة صاحب الجوهرة، وعوامل نشأة علم الكلام، ويرد على شبهات المعارضين لهذا العلم، ويعرض أبرز العوامل التي أدت إلى نشوء الفرق الكلامية، ومبادىء كلّ فرقة، ويحاول أن يضع يد القارىء على جذور كلّ مشكلة من المشكلات العقدية.

وفي القسم الثاني يشرح المؤلّف الجزء الأول من الجوهرة على نحو يجمع حداثة الحاضر إلى رصانة الماضي.

أصدرت الكتاب مؤسسة المنار للنشر والتوزيع بدبي سنة ١٩٩١م. والكتاب الثاني (النظر العقلي بين المثبتين والمنكرين) ويقع في (٣٩٢) صفحة، ويشتمل على تمهيد وتسعة فصول. في التمهيد بين المؤلّف أهميّة النظر، ومجالاته، وثمرة دراسته، وموقف الشرع من التقليد المقلّدين. وفي الفصل الأوّل بين مفهوم النظر عند المتكلمين والفلاسفة والمناطقة. وفي الفصل الثاني ذكر شروط النظر، وفي الثالث ذكر أساليبه، وفي الرابع كشف النقاب عن فائدته، وفي الخامس برهن على وجوبه، وفي السادس وضّح موقف فلاسفة الإسلام من النظر، وفي السابع بيّن موقف الصوفية منه، وانتقد جعلهم الإلهام المصدر الوحيد للمعرفة، وفي الثامن ناقش موقف الباطنيّة منه. وختم الفصول بمناقشة السوفسطائيين الذين أنكروا النظر العقليّ.

طبع الكتاب في القاهرة سنة ١٩٩١م.







UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO. 4 - 1412 - 1992